

Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français : études complémentaires / abbé J. Fontaine



Fontaine, Julien (1839-1917). Auteur du texte. Les infiltrations kantiennes et protestantes et le clergé français : études complémentaires / abbé J. Fontaine. 1902.

[illegible]

LES INFILTRATIONS
KANTIENNES ET PROTESTANTES
ET
LE CLERGÉ FRANÇAIS

ÉTUDES COMPLÉMENTAIRES

[illegible]

[illegible]

[illegible]

PARIS
VICTOR RETAUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
[illegible]
[illegible]

LES INFILTRATIONS

KANTIENNES ET PROTESTANTES

ET

LE CLERGÉ FRANÇAIS

ÉTUDES COMPLÉMENTAIRES

OUVRAGES DU R.-P. FONTAINE

Les Infiltrations protestantes et le clergé français, chez Retaux . . . . 2 fr. 50

L'Église ou le Christianisme vivant. in-12, 440 p., récemment paru chez Retaux. . . . . 3 fr. 50

Le nouveau Testament et les Origines du Christianisme. 1 beau vol. in-8°, XIX, 520 pages, chez Retaux, 2e édition. . . . . 7 fr. 50

Le Prône catéchistique d'après le Concile de Trente. 2e édition, in-12, 250 pages. Chez Retaux, *épuisé* . . . . 2 fr. 50

L'Irreligion contemporaine et la défense catholique. Fort in-12 de 450 pages, chez Delhomme et Briguet . . . . 3 fr. 50

La Chaire et l'Apologétique au xixe siècle, études critiques et portraits contemporains, *épuisé*.

BROCHURES DE CONTROVERSE, CHEZ SAVAÈTE

L'État légal des facultés universitaires de théologie. Réponse à M. l'abbé Bouquet, ancien professeur de Sorbonne. . . . . 0 fr. 50

L'Erreur capitale du clergé français et la Liberté d'enseignement. Réponse à M. l'abbé Garilhe . . . . 1 fr. »

EMILE COLIN, IMPRIMERIE DE LAGNY (S.-ET-M.)

Abbé J. FONTAINE

LES INFILTRATIONS KANTIENNES ET PROTESTANTES ET LE CLERGÉ FRANCAIS

ÉTUDES COMPLÉMENTAIRES



PARIS. — 6e
VICTOR RETAUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82

1902

LÉON XIII

AU CLERGÉ FRANÇAIS

« *Nous réprouvons de nouveau ces doctrines qui n'ont « de la vraie philosophie que le nom, et qui, ébranlant « la base même du savoir humain, conduisent logique- « ment au scepticisme universel et à l'irréligion. Ce « nous est une profonde douleur d'apprendre que, de- « puis quelques années, des catholiques ont cru pouvoir « se mettre à la remorque d'une philosophie qui, sous « le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine « de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie « le droit de rien affirmer au-delà de ses propres opé- « rations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical « les certitudes que la métaphysique traditionnelle, « consacrée par l'autorité des plus vigoureux esprits, « donnait comme nécessaires et inébranlables fonde- « ments à la démonstration de l'existence de Dieu, de « la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, de la « réalité objective du monde extérieur. Il est profondé- « ment regrettable que ce scepticisme doctrinal d'im- « portation étrangère et d'origine protestante, ait pu « être accueilli, avec tant de faveur, dans un pays « justement célèbre pour la clarté des idées et pour « celle du langage.*

« *Encyclique au clergé de France,* 8 septembre 1899. »

IMPRIMATUR

Parisiis, die 20 septembris 1902.

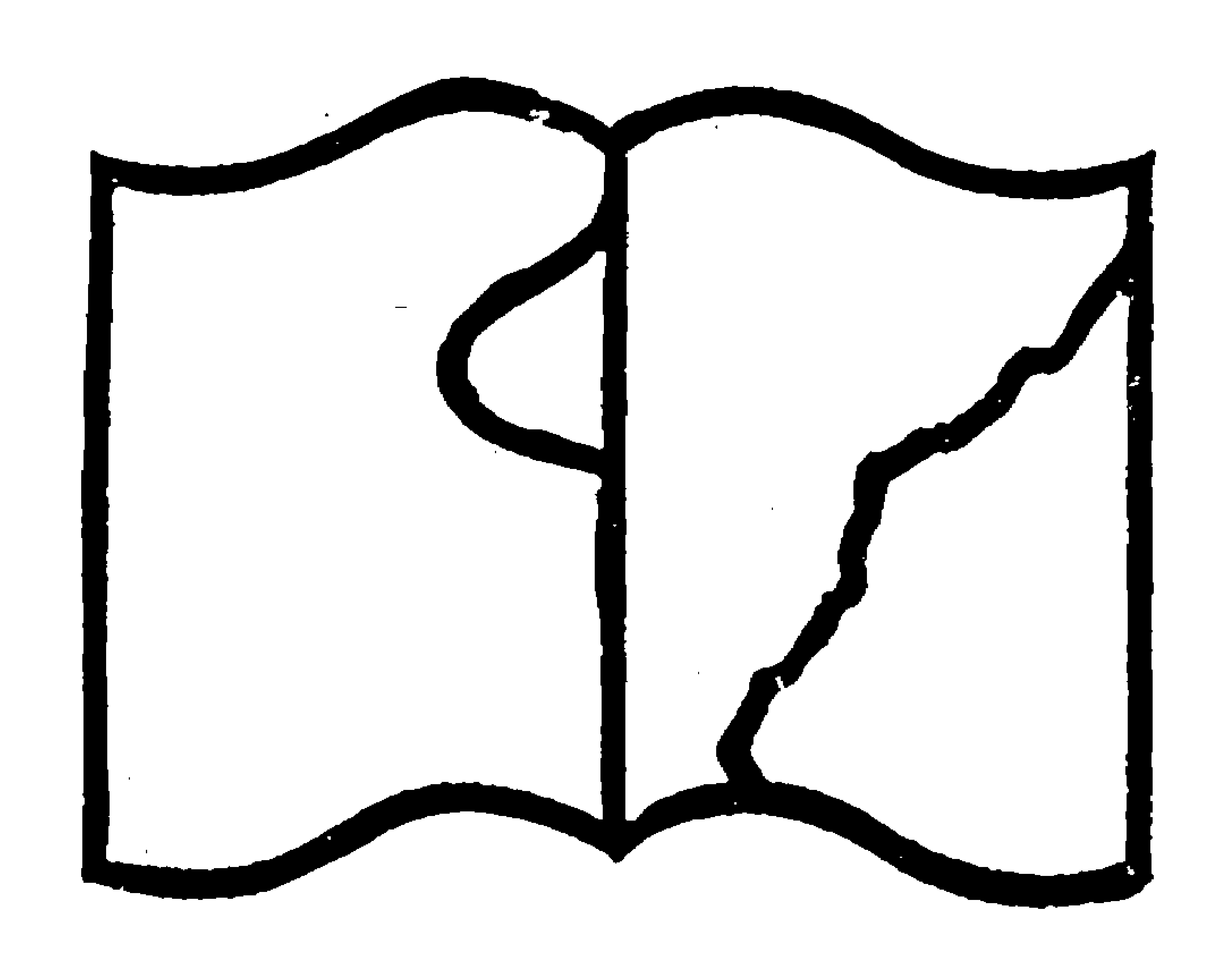
FRANCISCUS, Card. RICHARD,
Arch... Parisiensis.

PRÉFACE

Aperçu général : La question apologétique.

La question apologétique, telle qu'elle est débattue chaque jour dans nos revues catholiques, a deux aspects très différents : elle est philosophique et théologique d'une part; et de l'autre elle est exégétique. La lutte est également vive sur ce double terrain.

Dans le domaine philosophico-théologique, nous sommes envahis par les théories kantiennes. Ce n'est point à nos lecteurs qu'il est nécessaire de rappeler en quoi consistent les doctrines du philosophe allemand. Nous savons tous qu'en séparant, par un infranchissable abîme, les spéculations métaphysiques des modes inférieurs de connaître, Kant a posé le principe le plus fécond de scepticisme. Sa théorie de la connaissance, telle qu'il l'a exposée dans sa *Critique de la raison pure*, est la machine de démolition la plus perfectionnée qui se rencontre dans



Texte détérioré — reliure défectueuse

NF Z 43-120-11

l'histoire des égarements de la pensée humaine. Non seulement Kant a ainsi ébranlé les vérités métaphysiques, en leur enlevant toute base de certitude ; mais le doute s'est de là étendu jusque sur les sciences physiques et naturelles dont il est permis de contester l'objectivité. Ce qui subsiste intact ou à peu près, c'est un système plus ou moins lié de pensées, d'impressions, de sentiments purement subjectifs, sans *relations assurées* avec monde extérieur. Le sujet pensant échappe lui-même, d'après Kant, à toutes les prises de l'observation interne ou du sens intime, comme l'on disait autrefois.

Nous devinons les conséquences. Les preuves de l'existence de Dieu, d'où qu'elles se tirent, de la cosmologie générale ou de la psychologie, sont par le f[illegible] même ruinées. Et c'est ce qu'admettent, sans so[illegible]ler, nos néo-kantiens catholiques.

Je citerais telle de nos revues, qui s'intitule philosophique et chrétienne, où l'on se fait un jeu de détruire les uns après les autres tous les éléments de la démonstration rationnelle de l'existence de Dieu. Naguère l'un de ses rédacteurs semblait en réserver ou en respecter quelques-uns ; c'était, selon toute apparence, pour les compromettre bientôt après, par l'une de ces misérables défenses que l'on emploie en faveur des causes déjà perdues ou que l'on veut perdre. D'autres prennent une voie plus longue pour aboutir au même résultat. Ils étalent dans un style vague, sans clarté ni precision, ce que l'on a nommé le dogmatisme moral qui n'est qu'une réédition, fort mal adaptée à l'esprit français, de la théorie

kantienne *de La Raison Pratique*. A l'imitation du philosophe allemand, on récrimine contre l'intellectualisme scolastique, au nom de la *philosophie dite de la volonté*. C'est la volonté désormais, cette faculté souveraine, qui donnera aux pures et simples probabilités, fournies par l'intelligence, la vraie certitude.

Dans ce système, la démonstration de la spiritualité et de l'immortalité du principe pensant est aussi impossible que celle de l'existence de Dieu. Nous avons déjà remarqué en effet que, d'après Kant, la perception interne ne saisit que des phénomènes psychologiques, sans pouvoir jamais pénétrer jusqu'à la substance qui les produit.

Le fait de la révélation n'est pas plus aisé à prouver. M. Blondel, professeur de philosophie dans un lycée de l'Etat, n'a-t-il pas appris aux [redacted] français que l'idée de la nature est une id[redacted] les lois qui régissent cette nature sont impossibles à saisir; comment connaîtrait-on le miracle qui est une dérogation à ces lois! La fameuse *Lettre sur l'Apologétique*, où se lisent ces belles choses, publiée, il y a quelques années déjà, dans *les Annales de Philosophie chrétienne*, y est commentée presque chaque mois. M. Firmin, *aliàs* Loisy, lui a prêté le secours de son exégèse et nous a demontré dans *la Revue du Clergé français* que le miracle n'a rien de plus ni rien de moins que les faits les plus ordinaires; que si l'on s'obstine à le maintenir dans l'économie du christianisme, on est forcé d'avouer qu'il se distingue fort difficilement ou ne se distingue pas du tout des autres faits providentiels et surtout des autres faits surnaturels; et enfin que, à sup-

poser que les miracles existent et qu'ils soient discernables, ils ne prouvent quelque chose que pour les esprits déjà convaincus.

C'est la négation complète de toute la doctrine du Concile du Vatican sur la *nature*, la *discernabilité* et la *valeur probante* du *miracle*. Et pourtant cela se répète à tout instant, sous toutes sortes de formes, dans notre littérature ecclésiastique, parfois avec quelques atténuations et quelques réserves dont Dieu jugera la sincérité.

La théorie de l'immanence qui n'est qu'une annexe du *dogmatisme moral* a été inventée ou plutôt remise à neuf, pour masquer les destructions accomplies. Dans la pensée de ses auteurs, elle devait remplacer toute l'ancienne apologétique, absolument démodée et inefficace. Et voilà qu'elle s'écroule d'elle-même, avant d'avoir pu servir à quoi que ce soit, sous cette simple remarque : c'est que, si elle avait quelque efficacité et quelque valeur, il faudrait dire que le *Surnaturel*, cette hétéronomie qu'elle « postule » selon le langage kantien, cesserait d'être gratuit pour devenir une annexe, « un requis » de l'ordre purement naturel. Le postulat ne vaut que s'il est tel ; ou bien alors il n'est qu'une simple convenance, un appel, une aspiration, un besoin moral cent fois mis en lumière par l'ancienne apologétique. C'était vraiment bien la peine alors de le prendre de si haut et de faire tant de bruit, de heurter tant de certitudes depuis longtemps établies, disons mieux, d'accumuler tant de ruines pour en venir à des conclusion aussi rebattues et aussi banales.

La partie exégétique de cette complexe question

religieuse est aussi inquiétante, car les dogmes fondamentaux du christianisme y sont également compromis. On n'en est venu à ces extrémités que peu à peu, après des travaux d'approche sur la portée desquels ceux-là même qui les conduisaient, ont pu se méprendre. Tant que l'on s'est tenu dans les discussions d'authenticité historique, c'est-à-dire de datation et d'attribution à tel ou tel auteur, de certains livres bibliques, la foi n'était en rien intéressée. Pleine liberté y est laissée à la critique, pourvu qu'elle se montre respectueuse des décisions de l'Eglise, soit sur l'inspiration des livres canoniques, soit sur l'interprétation et le sens des textes dogmatiques. Mais au lieu de nous apporter sur tout cela des travaux personnels, les exégètes français de la nouvelle école se sont mis à la remorque des protestants. S'ils s'étaient contentés de s'emparer de la méthode de ces derniers, qui me semble excellente, alors même que leurs idées directrices et l'esprit dans lequel ils l'appliquent sont détestables, nous n'aurions absolument rien à dire; mais ces catholiques ont accepté et idées directrices et esprit protestant. Le dogme a été mis en question, sinon en lui-même, du moins quant aux bases scripturaires sur lesquelles il s'appuie. Le système pourrait se résumer en quelques mots : Nous catholiques, nous acceptons et professons tels dogmes, ou plutôt tous les dogmes définis ou même simplement enseignés par l'Eglise; car nous tenons à être d'une correction impeccable sur ce point. Mais nous allons vous prouver que, d'après notre exégèse scientifique, il faut renoncer à l'espoir de les faire sortir des textes scripturaires

où l'on avait cru les découvrir jusqu'à ce jour. Le moins que nous puissions dire, c'est qu'ils ne s'y rencontrent pas. »

Ainsi procédait récemment M. l'abbé Bigot, pour le dogme de la création, qui ne serait point à proprement parler dans le premier verset de la genèse : *In principio Deus creavit cœlum et terram.* Ce texte ne ferait mention que de l'agencement et de la coordination des éléments premiers du monde. Mais ces éléments premiers, le chaos comme l'on dit vulgairement, préexistaient à l'acte créateur, mentionné dans la Bible. Cela ne signifie point que Dieu ne soit pas l'auteur de la matière première. Une légitime induction philosophique écarte même cette supposition ; car Dieu n'aurait pu disposer en maître souverain de cette matière chaotique, s'il ne l'eût créée. Mais, d'après notre exégète, le texte scripturaire ne le dit pas.

M. Bigot va plus loin pour la spiritualité de Dieu ; la genèse indiquerait que Dieu, tel que le concevait son rédacteur, était en partie corporel ; comme Adam qu'il créa à son image et à sa ressemblance. M. Firmin nous avait dit quelque chose d'équivalent, à propos du Dieu du Sanaï et de l'Arche, et même du Dieu de David. Ne nous l'avait-il pas représenté comme une sorte de fétiche, accolé à la montagne sinaïtique ou enfermé dans les pierres sacrées de l'Arche. Ce système exégétique, très protestant de sa nature, excluait-il l'élévation primitive de l'humanité à l'ordre surnaturel? On l'a souvent demandé à ses auteurs; mais je ne sache pas qu'ils aient jamais consenti à s'expliquer clairement sur ce point. Au reste leur pensée se devine aisément.

Tout le monde sait comment ils ont traité la question, grave entre toutes, la Divinité de Jésus-Christ. Et d'abord les textes messianiques de l'Ancien Testament ne la contiennent pas ; il n'y est question que de la filiation adoptive pour le Messie promis et attendu. Mais la filiation naturelle qui le ferait l'égal de Dieu le Père, son consubstantiel comme l'on dira plus bien tard à Nicée, n'y est indiquée en aucune façon. Bien plus, cette filiation naturelle ne se lit point dans quantité de textes des Synoptiques où jusqu'à ce jour l'exégèse catholique avait cru la voir. Les paroles de l'Ange à l'Annonciation, la déclaration du Père céleste au baptême du Jourdain, celle de Pierre : « *Tu es Christus filius Dei vivi* », bien plus celle de Notre Seigneur répondant à la question de Caïphe : « *Tu es Christus Filius Dei benedicti? Ego sum;* tous ces textes ne dépassent pas la conception judaïque et expriment simplement la filiation adoptive. Ainsi les preuves scripturaires que l'on peut tirer des Synoptiques en faveur de la divinité du Sauveur, se réduisent à un fort petit nombre de passages, deux ou trois peut être, dont, à mon humble avis, le sens pourrait être plus légitimement contesté que celui des textes visés plus haut.

Ajoutons enfin que l'exégèse de la nouvelle école, sur l'authenticité du quatrième Evangile, diffère à peine de celle des protestants libéraux, notamment du célèbre professeur de Strasbourg, Edouard Reuss. M. Loisy estime que la partie historique de cet Evangile se compose d'à peu près, et que les discours qui y sont insérés ne sont pas de Notre-Seigneur. On doit les considérer comme

l'interprétation et le développement mystique de sa pensée. Un érudit des plus titrés s'est rencontré sur ce point avec M. Loisy. Dès lors, prétend-il, que l'exégète reconnaît le Saint-Esprit comme l'inspirateur de ces discours, il n'y a rien à lui objecter. Tel n'est point notre avis; les objections au contraire se présentent en foule à l'esprit et se formulent d'elles-mêmes. Relativement à la filiation adoptive des textes messianiques, je demande tout d'abord comment on la concilie avec les déclarations de saint Paul, dans l'épître aux Hébreux. On rencontre au premier chapitre de cette épître plusieurs de ces textes messianiques où l'apôtre a lu la filiation naturelle; il les cite tous comme autant de preuves de la divinité du Messie, de sa consubstantialité avec le Père. C'est le Saint-Esprit, interprétant par la plume de l'apôtre sa propre pensée et affirmant qu'il a entendu parler dans les Psaumes et le Livre des Rois, par exemple, de la filiation naturelle, de la Divinité propre du futur Rédempteur. Comment révoquer en doute cette exégèse apostolique ou plutôt divine? Si l'on se bornait à nous dire que les Juifs n'ont pas saisi le sens de ces textes, ou que le roi prophète, le rédacteur inspiré, n'en a pas lui-même vu toute la portée, il y aurait peut-être là matière à discussion et à distinctions. Mais qu'on l'entende bien, c'est du sens propre des textes messianiques eux-mêmes qu'il est question. Cette objection contre la nouvelle exégèse n'a point été résolue; on s'est même bien gardé d'y faire la moindre allusion.

Pour préciser ma pensée: les textes messianiques où il est question de filiation ne peuvent s'entendre

de la filiation purement adoptive, même dans l'Ancien Testament, sitôt qu'on les applique au Messie en personne. Tant qu'il ne s'agit que des types figuratifs du Rédempteur, personnages individuels, ou peuple messianique, considéré dans sa collectivité, évidemment il ne saurait être question que de filiation adoptive. Mais dès lors que celle-ci est incompatible avec l'autre ou plutôt exclusive de l'autre, la filiation naturelle, le Saint-Esprit toujours véridique dans ses affirmations n'a pu l'enseigner de la personne du Sauveur, ni se mettre en contradiction avec lui-même. C'est la règle exégétique de l'Analogie de la Foi, qui commande cette interprétation, et on l'a un peu oubliée des deux côtés du Rhin.

A plus forte raison m'est-il impossible de comprendre et d'admettre un seul instant, que Dieu le Père ait confié à l'Ange Annonciateur un message qui eût déguisé, sous des termes sibyllins et mensongers, la véritable qualité du Rédempteur. Il aurait donc voulu faire croire à une filiation qui eût été la négation de l'éminente dignité du Christ? Comment donner aussi à la brève déclaration céleste, éclatant dans la nue, sur la tête du Sauveur : « Celui-ci est mon fils bien-aimé », un sens contraire à la vérité intégrale, la divinité du même Sauveur ? La conception judaïque de la Messianité, eût-elle été ce que l'on prétend, ne justifierait en rien cette interprétation des passages synoptiques, visés par ces exégètes. Des arguments analogues peuvent et doivent être invoqués contre les altérations que l'on voudrait faire subir à la magnifique profession de foi de saint Pierre et à la déclaration de Notre-Seigneur devant Caïphe.

N'y a-t-il pas lieu de s'étonner de l'opiniâtreté que l'on met à soutenir une telle exégèse, qui ne s'appuie absolument sur rien ? Quoiqu'on en ait dit, il ne s'agit point de savoir ce que croient personnellement, sur la divinité du Sauveur, les savants que je critique. Les déclarations comme la suivante sont donc parfaitement inutiles : « Je ne suis ni ébionite, ni adoptianiste, mais un modeste chrétien dont les convictions religieuses ont été affermies par l'étude (1). » Ai-je jamais prétendu le contraire ? Votre foi est certes au-dessus de tout soupçon ; mais en est-il ainsi de votre exégèse ? Or, c'est votre exégèse seule que j'ai attaquée et, en le faisant, il me semble que je n'ai point dépassé mon droit et même que j'ai accompli un devoir (2).

(1) *Etudes sur les Evangiles*, par le R. P. Rose p. 216.

(2) Qu'on juge de la nécessité de cette distinction par les lignes suivantes : « La divergence d'opinion autorise-t-elle, excuse-t-elle des accusations d'adoptianisme ou de protestantisme dont l'auteur des *Etudes évangéliques* se plaint et contre lesquelles, aussi bien, nous avons le devoir de protester. Autant vaudrait taxer d'athéisme un philosophe qui ne jugerait pas apodictique telle ou telle preuve de l'existence de Dieu, fût-elle garantie par l'autorité de saint Anselme ou de saint Thomas. Ce procédé est contraire à la science, à la charité, à la justice, et l'on s'étonne que la pureté des intentions, que la netteté des affirmations les plus claires, ne préservent pas de ces attaques ceux qui en sont l'objet. Toute recherche, tout progrès deviendraient impossibles, si pareilles mœurs s'acclimataient parmi nous. Comme on l'a dit avec autorité : nous réclamons le *droit* de nous tromper, et ceux qui nous le dénient en usent au moins autant que nous. » (*Bulletin de Toulouse*, janvier, p. 32.)

Faut-il répéter au *docte Bulletin* ce que je disais tout à l'heure au sympathique auteur des *Etudes Evangélique* : Encore une fois, il ne s'agit ni de vos intentions ni de vos convictions intimes que je n'ai point à sonder, mais de votre exégèse et de votre *supposé philosophique* que j'ai le droit de critiquer. Oui, l'exégèse qui s'obtinerait à voir dans les textes scripturaires et

Le devoir encore, c'est de déclarer que, en dépit des intentions excellentes et des convictions catholiques de ceux qui ont travaillé à la former, cette synthèse de doute et d'incrédulité est des plus dangereuses, puisque déjà elle a ruiné la foi d'un assez grand nombre. On peut en juger du reste, d'après un exposé tout récent de M. l'abbé Houtin, qui n'est, il est vrai, ni un philosophe, ni un théologien, ni un philologue, mais qui a cru sans doute faire œuvre d'historien, comme précédemment pour « La controverse de l'apostolicité des églises de France. » Lui aussi s'est persuadé qu'on pouvait traiter les livres saints comme n'importe quels documents, d'après les règles d'une critique autonome. Il ne paraît pas même soupçonner que, dans ces livres inspirés, se trouve un ensemble de vérités qui nous ont été transmises par une autre voie, la tradition

évangéliques si nombreux et si graves visés plus haut, la *filiation adoptive*, serait coupable d'adoptianisme dans la mesure où elle favorise cette erreur. Oui, la philosophie qui ruinerait par exemple la preuve fondamentale de l'existence de Dieu, assise sur le principe de causalité et dite de *contingence*, preuve à laquelle presque toutes les autres se rapportent, devrait être taxée d'athéisme, car elle favoriserait très largement ce système, l'auteur fût-il kantien, croyant à l'efficacité de la *raison pratique* pour réparer la brèche ouverte, sur un point garanti non par saint Thomas seulement, ce qui est déjà beaucoup, mais par l'Eglise et les définitions du Concile du Vatican.

Le dire tout haut n'est contraire ni à la *science*, ni à la *justice*, ni même à la *charité*; démasquer et discuter de telles erreurs est le moyen le plus sûr de provoquer la recherche scientifique et de favoriser le progrès. Ces mœurs ont été de tous les siècles au sein de l'Eglise. Tout le monde, hélas ! a la triste faculté de se tromper, moi le premier et le rédacteur du *Bulletin de Toulouse* aussi; mais personne n'a *droit* à l'erreur, et quand nous y tombons, accordons au moins aux autres *le droit* de nous en avertir.

incarnée et toujours vivante au sein de l'Eglise. L'idée ne lui est pas venue de distinguer entre ces vérités dogmatiques, alors même qu'elles sont parfaitement arrêtées et définies et ceux des enseignements bibliques qui demeurent livrés à l'interpréta tion individuelle. Il y a même, tout le long de son livre, une sorte de confusion inconsciente entre ces deux éléments. La conclusion qui s'en dégage, c'est que les incertitudes qui existeront peut-être toujours sur la façon d'entendre l'Hexameron par exemple, s'étendent aussi bien à tout le reste, textes messianiques, dogmatiques, etc.

Les auteurs favoris de cet exégète improvisé sont Quinet et Renan : Quinet résumant, dans des pages que M. Houtin se plaît à citer, les principales difficultés scientifiques et historiques contre la Bible ; Renan, « dont le nom, prétend-il, sera répété tant que l'humanité s'occupera de questions religieuses!! » Ce lyrisme reparaît en plusieurs autres passages : « Renan — devenu vieux — savourait une » espèce de triomphe... le rêve de sa jeunesse était » accompli... il sentait qu'il avait servi ses adver» saires — les catholiques sans doute — autant que » ses adhérents, qu'il avait rehaussé les études » ecclésiastiques (!) et que le temps ferait rendre » justice à quelques-unes de ses thèses, combattues » par les Allemands comme trop modérées (?), par » les catholiques comme trop radicales... »

Voici qui est plus significatif encore et nous révèle mieux la mentalité de M. Houtin, pour parler le langage de la nouvelle école : « Les protestants ne » semblaient plus inquiets. Fidèles au principe du » libre examen, *ils avaient transposé tout doucement,*

» selon les progrès de la science, leurs vieilles
» croyances. L'œuvre apologétique de l'un des leurs,
» Auguste Sabatier, quels que soient ses défauts,
» avait eu le mérite de causer une émotion géné-
» rale, une émotion partagée *même par la grande*
» *université de France*, demeurée si sceptique en
» face de l'apologétique sentimentale et finassière
» des catholiques (1). »

Nos lecteurs savent ce qu'est cette *douce transposition* des croyances antiques, opérée par les protestants libéraux, d'après les progrès de la science. Elle consiste tout simplement à considérer le christianisme, et toute religion prétendue révélée, comme la manifestation *naturelle* du sentiment religieux, *une création* de l'esprit humain, d'un genre spécial et même, si l'on veut, plus élevé que tout autre. L'*Esquisse d'une Philosophie religieuse d'après la psychologie et l'histoire*, n'est pas autre chose que l'exposé de ce système. Et c'est là ce que M. l'abbé Houtin appelle une œuvre apologétique, non sans quelques *défauts* peut-être, mais très émotionnante et devant laquelle l'apologétique catholique n'est que *sentimentale* et *finassière !*

Si encore ce n'était là qu'une boutade ; mais c'est la conclusion qui ressort du livre de M. Houtin. Ecoutons les déclarations suivantes : « Plus que ses
» fidèles auxquels il ne demande qu'une foi implicite,
» le prêtre était privé de sa synthèse du monde et
» sentait le conflit entre l'*enseignement traditionnel*
» qu'il avait reçu et *les découvertes modernes...*,
» nulle part une solide esquisse d'un système entier,

(1) *La Question biblique*, p. 268.

» une réponse certaine mais complète. Les lecteurs » de la *Revue du Clergé français* s'imaginèrent tenir » l'objet de si grands désirs dans le numéro du » 15 octobre 1900. Il contenait une trentaine de » pages capitales, la clef de voûtes sans doute d'une » puissante œuvre apologétique (1). »

Suivent un fragment de la puissante œuvre de M. Firmin ou Loisy, et la condamnation qui en fut faite par l'Archevêque de Paris, le 23 octobre. M. l'abbé Houtin ajoute : « Firmin était tué par la » petite lettre du Cardinal, comme Desprez, autre » pseudonyme de Loisy, l'avait été par la Lettre du » Pape au clergé français... Qu'il se fût mis en con- » tradiction avec les définitions dogmatiques du » Concile du Vatican, il ne le croyait probablement » pas plus après qu'avant la lettre qui le frap- » pait (2). »

Qu'était-ce donc en réalité que cet article de M. Firmin, dont nous avons indiqué un peu plus haut le sens en ce qui concerne Dieu, le fétiche du Sinaï et de l'Arche ? Mais un commencement « de cette douce transposition des croyances » radicalement opérée par Sabatier dans cette *Esquisse d'une Philosophie religieuse*, devant laquelle M. Houtin s'extasiait, après « la grande université de France. »

II

C'est assez, ce me semble, pour renseigner le lecteur sur la gravité de notre situation reli-

(1) *La Question biblique*, p. 469.
(2) *La Question biblique* p. 271.

gieuse, à laquelle je ne vois rien de comparable, dans notre histoire, depuis le mouvement encyclopédiste du dix-huitième siècle. On me demandera sans doute par quelles voies de pareilles doctrines ont pénétré au sein du clergé français. L'histoire en serait longue; voici l'essentiel. Il faut bien constater en première ligne l'insuffisance des études soit philosophiques, soit scripturaires, soit historiques et même théologiques, telles qu'on les comprenait, il y a trente ans, dans nos grands séminaires. Il ne m'est pas prouvé qu'aujourd'hui même tous ces établissements aient absolument rompu avec les vieilles routines. Certains cours importants, tout à fait essentiels, sont encore bien imparfaitement compris ; on y donne trop peu de temps et peut-être ne sont-ils pas assez préparés. Bon nombre de diocèses consacrent cinq années à la formation des prêtres; ce n'est point excessif. J'en connais qui ne donnent que quatre ans à cette grande œuvre; est-ce assez ? Si encore ces quatres années d'études étaient toujours respectées et complètes, mais il n'en est rien. Des nécessités administratives contraignent, prétend-on, à arracher à leurs travaux des séminaristes, qui deviennent surveillants ou professeurs dans les petits séminaires et les collèges ecclésiastiques. Rien n'est plus déplorable que ce système qui consiste à couper son blé en herbe, au lieu de e laisser mûrir. Là est, si je ne me trompe, la principale source des égarements que je signalais plus haut. Quand on veut faire de ces séminaristes des professeurs, même de classes inférieures, on choisit les plus intelligents qui sont ainsi sacrifiés et condamnés à une infériorité théologique dont ils ne se

relèveront jamais. Il leur faudrait un courage extraordinaire pour reprendre seuls et approfondir, comme il conviendrait, des matières qu'aucun maître ne leur a enseignées, dont il leur manque parfois les premiers éléments. Le voudraient-ils, que les circonstances les en détourneraient.

Pour se rendre plus aptes à l'enseignement dont on les a chargés, ils songent bien plutôt à conquérir les grades universitaires supérieurs, licences ès sciences ou ès lettres, à tout le moins le baccalauréat, s'ils n'en sont déjà munis. C'est pour eux une faveur de quitter, un ou deux ans, le collège où ils professent et d'aller étudier dans un Institut catholique ou près d'une Faculté de l'Etat. Là ils entrent tout naturellement en contact avec les professeurs universitaires ; ils étudient leurs livres, se pénètrent de leurs idées et de leurs méthodes, sans être à même de faire le départ entre ce qu'elles ont de bon et ce qu'elles ont de mauvais. Tous ou presque tous les professeurs universitaires qui s'occupent de philosophie sont kantiens, y compris ceux-là même qui ont eu le bonheur de naître et de grandir au sein de familles catholiques. Ces derniers usent leurs forces intellectuelles à concilier le kantisme avec leurs croyances; tel est le cas de M. Blondel par exemple. Comment en serait-il autrement, et quel système autre que le kantisme aurait pu les retenir. La philosophie scolastique leur est très habituellement inconnue. Le faux ou incomplet spiritualisme de Cousin et de Jules Simon est bien démodé. M. Caro est le dernier qui ait essayé, non sans de très réels succès, de le corriger en le complétant.

Des séminaristes prématurément lancés dans

l'enseignement des belles lettres, des jeunes prêtres nantis de diplômes universitaires, mais dépourvus de toute science ecclésiastique un peu sérieuse, sont bien incapables de résister à l'influence d'universitaires, qui parfois ont été leurs maîtres, dont ils se constituent, en tout cas, et demeurent les trop humbles disciples. Quand ils sortent du professorat, on récompense les services qu'ils y ont rendus, en les nommant parfois aux plus hautes charges, aux cures les plus importantes. Rien ne les y a préparés. Ils y portent sans doute leur zèle, leur savoir-faire, leurs qualités intellectuelles, développées dans des exercices très différents des œuvres auxquelles il leur faut maintenant se livrer. Au fond ils se sentent inhabiles aux fonctions qu'ils rempliront le reste de leur vie. Heureux s'ils n'exercent pas sur leurs confrères une influence mauvaise, en les détournant, ne serait-ce que par leur exemple, de ces sciences ecclésiastiques qu'ils ignorent profondément. De leurs lèvres jailliront peut-être des satires toutes faites contre la scolastique, l'intellectualime philosophique, l'exégèse et autres choses encore. Des revues semi-universitaires entretiendront leurs répulsions malfaisantes pour tout ce qu'ils devraient aimer. On leur répétera à satiété les leçons kantiennes dont leur jeunesse a été saturée. Ainsi se déforme peu à peu un clergé riche de talents et d'intentions excellentes.

Faut-il donc désespérer de cette situation ? Non certes, et même prenons garde de l'exagérer. Il y a, grâce à Dieu, d'inépuisables ressources de foi et d'esprit catholique dans l'immense masse des prêtres français. La plupart d'entre eux demeurent

étrangers à nos discussions exégétiques; ils en sont éloignés, avouons-le, par leur sens chrétien qui les avertit que plusieurs y rencontreraient une pierre d'achoppement et de scandale. A certain point de de vue, c'est très heureux. Mais la question a une autre face qu'on ne déplorera jamais assez; ces prêtres s'éloignent aussi, par contre-coup, de toute étude sérieuse de l'Ecriture Sainte, sous prétexte qu'elle prête à trop de difficultés. Si le mouvement exégétique contemporain avait été prudemment conduit, d'après des principes théologiques bien sûrs, si l'on s'était appliqué à résoudre les difficultés semées par le protestantisme, au lieu de les accroître et de les propager; si mettant en dehors et au dessus de tout doute les dogmes définis ou enseignés par l'Eglise, on s'était efforcé de les entourer de toutes les lumières scientifiques et critiques, fournies par les méthodes nouvelles, le clergé français y eût pris goût et se serait laissé gagner, en grande partie, par l'amour de l'étude. L'alliance entre la foi et les sciences modernes eût été scellée pour longtemps, et le renouveau de christianisme, commencé vers le milieu du dix-neuvième siècle au sein des classes cultivées, eût pris plus de consistance et d'ampleur. Le protestantisme, discrédité et honni, aurait épuisé ses dernières ressources dans les inquiètes recherches d'une critique délétère. C'eût été comme les spasmes de son agonie. A ce point de vue, le mal fait par ces pseudo-exégètes et ces néo-kantiens, importateurs d'une philosophie jugée et condamnée, a été incalculable.

Et cependant, je le répète, tout peut se réparer.

La réaction est déjà très forte ; elle deviendra, sans tarder, triomphante, tout d'abord sur le terrain philosophique et théologique. Les doctrines kantiennes sont trop ténébreuses et par conséquent trop opposées à l'esprit français, pour avoir longtemps prise sur lui. Les avertissements du Pape à ce sujet ont été mieux compris et plus intelligemment suivis que sur d'autres terrains. Les écoles thomiste, néo-thomiste, moliniste et d'autres encore, auront toujours des divergences que je suis loin de regretter ; mais elles s'entendront toutes dans une commune répulsion contre les incohérentes théories de la *Raison pure* et de la *Raison pratique*, du dogmatisme moral et de l'immanence kantienne, en d'autres termes contre un idéalisme négateur et un subjectivisme de fantaisie. Des revues se sont fondées dans le but de rajeunir la philosophie scolastique, en la complétant par toutes les données des sciences connexes, sciences physiques et chimiques, sciences naturelles. Le kantisme est par là même frappé à mort ; l'un de ses grands principes, ou plutôt l'un des errements essentiels de sa méthode n'est-il pas de séparer les spéculations métaphysiques de la connaissance sensible, en d'autres termes, de toutes les connaissances scientifiques. Ce préjugé kantien s'accuse dans la *Lettre* de M. Blondel, comme chez M. Martin ; dans le livre de M. Payot, *La Croyance*, comme chez ce professeur universitaire, M. Leclère, qui récemment discutait et essayait d'ébranler presque toutes les preuves de l'existence de Dieu, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*. Des doctrines radicalement opposées au kantisme s'affirment dans la

Revue de philosophie, fondée par les professeurs de l'Institut catholique de Paris. Leur programme est précisément de rechercher les points de jonction entre les spéculations métaphysiques et les sciences. Les rédacteurs habituels de cette revue sont des savants de premier ordre et des philosophes de profession. On ne saurait trop applaudir à de telles tendances. L'école dominicaine n'a eu qu'à continuer ses antiques et glorieuses traditions pour se tenir fermement dans la même voie. Et c'est ce que fait, avec un succès justifié par le talent de ses nombreux écrivains, l'excellente *Revue thomiste*. Nous y avons remarqué aussi, avec grand plaisir, des comptes rendus du mouvement scripturaire et exégétique, conçus dans cet esprit de sage conservation qui n'exclut aucun progrès légitime. La Belgique nous a devancés dans cette voie. Ne pourrait-on pas dire que ce mouvement est né à Louvain, au sein de l'Institut philosophique dont Mgr Mercier a été le créateur et est aujourd'hui encore l'un des ouvriers les plus actifs? Ses livres ont eu un retentissement assez considérable parmi nous, au moins dans le monde spécial qui s'occupe de ces questions. Sa *Psychologie* surtout y a été appréciée. Tout récemment M. l'abbé Besse, dont la compétence en ces matières est connue, racontait dans la *Revue du Clergé français* comment la pensée philosophique de Léon XIII avait rencontré, à Louvain, son expression la plus haute et des développements auxquels, à Rome même, on n'avait point songé.

Il faut rendre, du reste, cette justice à la *Revue du Clergé français* : Si le rôle qu'elle a tenu dans le do-

maine exégétique a été de tout point déplorable ; si elle a prêté pendant de longues années ses colonnes aux élucubrations de M. Loisy, en écartant avec grand soin toutes les réfutations sans cesse opposées à ce dernier, son attitude philosophique a été moins mauvaise. Son directeur, M. l'abbé Bricourt, esprit ondoyant et « relativiste », n'avait sans doute aucune opinion arrêtée, peut-être même aucun principe bien ferme, en ces matières. Il a laissé se produire tour à tour, dans sa revue, les idées les plus opposées. La nouvelle école a pu y soutenir ses thèses les plus risquées ; mais nous y avons lu aussi les fortes et triomphantes répliques de M. l'abbé Gayraud. M. l'abbé Besse, sans prendre une part aussi directe à la controverse, y a fait entendre une note doctrinale, élevée et personnelle, la note, non d'un simple « chroniqueur » mais d'un penseur dont il est permis de beaucoup attendre. En somme je ne connais qu'une revue, dite catholique, qui soit absolument réfractaire à la philosophie traditionnelle ; ce sont les *Annales de Philosophie chrétienne*, organe du kantisme le plus avancé, où écrivent des professeurs de lycées et quelques prêtres égarés par les doctrines nouvelles.

On voit que nos motifs d'espérer sont nombreux et puissants. C'est dans le domaine exégétique que la réaction sera surtout lente et laborieuse. Les professeurs compétents ne manquent pas dans plusieurs de nos séminaires, et dans nos instituts catholiques ; je n'en voudrais pour preuve que leur collaboration au *Dictionnaire* de M. Vigouroux. Mais avec quelle patience ils ont entendu nier les thèses qui leur sont sans doute le plus chères ! Il

leur est plus agréable, évidemment, de travailler dans le calme et la paix à des œuvres durables, que de se jeter dans la mêlée pour y recevoir des coups. Peut-être estiment-ils aussi qu'il est prématuré de donner leurs appréciations sur bon nombre des problèmes, agités et tranchés par cette exégèse, infiltrée de protestantisme. L'heure des conclusions définitives, je le crois comme eux, n'a point encore sonné. Je comprends tout cela, et leurs répugnances ne m'étonnent point.

Mais les adversaires n'ont ni ces répugnances, ni ces scrupules. Ils parlent, ils écrivent, ils sèment les doutes et même les négations. Les vérités essentielles sont entamées. Et dès lors, est-il permis de se réserver ? Ne faut-il pas au contraire combattre avec les armes qu'on a sous la main ? M. Loisy, dont l'activité intellectuelle a quelque chose de fiévreux, a-t-il attendu à se former des opinions vraiment personnelles sur toutes les questions qu'il agite ? Il ne semble pas, car trop souvent il ne fait que nous répéter celles des protestants, dont il n'est, en définitive, que le plagiaire. Les innombrables articles et les quelques volumes qu'il a publiés présentent-ils un système à lui ? Qu'on nous le montre alors; pour ma part, je ne l'aperçois point. On vante ses connaissances d'hébraïsant et d'assyriologue, je ne les nie point : mais je cherche en vain dans les articles de Firmin ou de Desprez, dans son ouvrage sur le *Canon de l'Ancien et du Nouveau Testament* et même dans son dernier travail sur *Les Mythes babyloniens*, ces analyses de textes qui projetteraient une définitive lumière sur les principaux problèmes par lui débattus et trop souvent tranchés,

celui de la non-authenticité du Pentateuque si l'on veut. L'un de ses prédécesseurs à l'Institut catholique de Paris, M. l'abbé Martin, a beaucoup plus fait que lui sous ce rapport (1).

La vérité, c'est qu'on n'a eu d'éloges parmi nous,

(1) M. Loisy se contente d'affirmer, il ne prouve jamais. J'en prends à témoin le dernier fascicule de la *Revue d'histoire et de littérature* (sept-oct. (1902) qui m'arrive à l'instant. Page 453. M. Loisy travestit l'une des belles scènes qui suivirent l'entrée triomphale du Sauveur à Jérusalem. Saint Jean ou plutôt l'auteur anonyme du quatrième Evangile l'aurait inventée, en résumant dans un *fait fictif* (xii, 27, 28,) les ressouvenirs de Gethsemani et du Thabor.

Il y a plus, l'adorable prière sacerdotale consignée au chapitre XVII n'aurait jamais été prononcée par Notre-Seigneur. Elle serait une imitation, une espèce de pastiche des prières liturgiques en usage au sein des premières communautés chrétiennes, à l'occasion de la cène. « Jean, — ou plutôt le pseudonyme qui le remplace — dans la mesure où il s'écarte des Evangiles antérieurs, est un témoin de la pensée et de la pratique chrétiennes de son temps, non un témoin de Jésus. » (P. 460).

Ce que M. Loisy affirme ici du quatrième Evangile, il le dit un peu plus haut équivalemment des trois autres. Sur quoi se fondent ces affirmations si graves ? Mais tout simplement sur la subjectivité de M. Loisy, sur l'impression qu'il a ressentie à la lecture des textes, sur un sens littéraire en quelque sorte divinatoire dont il se croit doué. Mais ne lui demandez point de discussions ni de preuves pour fixer le sens de ces textes ; il ne peut vous en fournir aucune. Cette déformation des faits correspond à sa théorie sur la composition du quatrième Evangile et semble la confirmer ; il l'adopte ou plutôt il l'invente et c'est tout.

Ainsi l'exégèse de M. Loisy devient de plus en plus creuse et vide de preuves, dans la mesure où elle se fait rationaliste, pire que les ouvrages protestants qu'il analyse et auxquels il reproche des tendances trop conservatrices, des préjugés dogmatiques comme il dit.

Voila pourtant ce qu'un public ecclésiastique, qui se presse nombreux, nous assure-t-on, autour de la chaire de M. Loisy, accepte comme le dernier mot de la science, la mise au point de la nouvelle exégèse catholique, plus négative que celle des protestants orthodoxes :

depuis longtemps déjà, que pour des esprits téméraires et parfois déséquilibrés, que pour les idées les plus risquées et les plus dangereuses. Un article de trente pages, capitales, comme dit M. Houtin, où s'étalent ces nouveautés, provoque plus d'admiration que l'œuvre la plus réfléchie et la plus consciencieuse, fût-elle par exemple le beau volume de M. l'abbé Chauvin : *Leçons d'Écriture Sainte.* La conspiration du silence s'organise d'elle-même autour de tout livre de nuance conservatrice et catholique, apportât-il des arguments nouveaux et puissants à une thèse traditionnelle ; on feindra de l'ignorer. Des revues excellentes, les organes de publicité qui existent dans tous les diocèses, croiront avoir beaucoup fait en lui consacrant une mention bibliographique de quelques lignes, aussi banales que s'il s'agissait d'une plaquette sans valeur. Un laïque, savant de profession, M. Gustave Desjardins, publiait naguère une remarquable étude sur l'*Authenticite et la date des livres du Nouveau Testament*, fruit de méditations longues et personnelles, où les preuves de critique interne tiennent une place considérable. En d'autres temps, les exégètes conservateurs s'en seraient fait une arme ; ils y auraient puisé des arguments, rationnels et scientifiques, contre les idées novatrices, presque partout répandues. On n'y a pas même songé ; ou peut-être a-t-on senti que cela serait désagréable aux novateurs eux-mêmes que l'on tient à ménager, tout en réprouvant leurs principes. L'auteur réfute Renan, a-t-on dit, et Renan est vieilli, démodé. En est-on bien sûr? Pour moi j'ai la persuasion que Renan n'a jamais été plus en vogue qu'aujourd'hui;

on le copie sans nous en prévenir ; et surtout, on s'en inspire, pour le continuer et le compléter. M. Houtin l'a senti sans trop s'en rendre compte.

En dépit de tous les obstacles, la vérité aura le dernier mot, car l'Eglise est là pour la défendre et en assurer le triomphe. Notre devoir à tous est d'y aider de notre mieux ; et puisque certaines questions ne sont point encore assez mûres, dit-on, pour être tranchées définitivement, nous continuerons à les discuter.

Dans notre précédent volume : *les Infiltrations protestantes*, nous nous sommes tenu exclusivement sur le terrain exégétique. L'obligation s'impose de reprendre notre tâche au point précis où nous l'avions laissée, et de poursuivre nos adversaires, ou plutôt leurs erreurs, dans le domaine philosophique et théologique. Là s'étalent ces théories déjà mentionnées de l'immanence, du dogmatisme moral, ou philosophie de la volonté, celle aussi de l'évolution positiviste des dogmes. Nous n'avons nullement le dessein d'examiner, les uns après les autres, les éléments si complexes et encore si confus dont ces théories se composent ; il y faudrait plusieurs volumes. Notre programme est restreint et consiste à saisir ces doctrines, dans leurs points de divergence ou de contradiction avec la doctrine catholique ; nous les étudierons à peu près exclusivement en ce qu'ils heurtent le dogme défini ou l'enseignement commun de l'Eglise.

Le motif qui nous fait agir ainsi est très simple : nous entendons ne point faire ici une œuvre de vulgaire polémique, mais une œuvre de foi et de doctrine catholique ; ce n'est point avec un esprit

de contention et de chicane que nous avons écrit ce livre, mais avec notre conscience de prêtre, alarmée d'un mouvement d'idées qui nous semble mettre en péril nos plus chères croyances. Et dès lors il ne s'agit point de soutenir nos opinions, nos vues personnelles ; nous en avons de très arrêtées sur des points connexes à ceux que nous toucherons, mais elles nous semblent d'un intérêt bien secondaire en regard des questions dogmatiques engagées dans ce débat. Bref c'est la foi catholique qui est en jeu, c'est le dogme défini ou communément enseigné par l'Eglise que nous voulons défendre. Et c'est à sa lumière, et dans leurs nécessaires relations avec lui, que nous examinerons et que nous apprécierons les théories Néo-Kantiennes.

La tâche n'est pas facile. Nos adversaires nous reprocheront tout d'abord de ne pas les avoir compris ; c'est leur éternel argument contre tous ceux qui ont entrepris de les réfuter. M. l'abbé Mano, le disciple le plus habile de M. Blondel, établit à la fin de son opuscule : *le Problème apologétique*, la bibliographie des principaux travaux publiés à propos de la fameuse lettre du maître. D'après M. Mano, personne n'a compris M. Blondel, en dehors de ceux qui le louent. Ainsi le R. P. Schwalm, des Frères prêcheurs, métaphysicien pourtant si pénétrant et si subtil, n'a pas compris ; « sa réfutation porte à faux. » M. l'abbé Gayraud, dont tout le monde connaît l'esprit ferme et positif, n'a pas été plus heureux : il n'a pas compris ; M. l'abbé Dubois, *dans la Science catholique,* « a confondu l'immanence avec la méthode psychologique » : il n'a pas compris ; le P. Le Bachelet, dans *les Études*, « donne une interpréta-

tion absolument défectueuse des critères externes, miracles et prophéties ». Il n'a pas compris. Le Néo-Kantisme catholique apparaît comme un ésotérisme nouveau, auquel les initiés seuls comprennent *quelque chose.* Et encore, je crois bien que certains d'entre eux, quand ils en parlent, ne se comprennent pas eux-mêmes.

M. Mano, avec son habileté ordinaire, nous signale la raison de cette inintelligibilité de la pensée kantienne, dans quelques-unes des plus curieuses pages de son opuscule (1). Non seulement, nous dit-il, la pensée est inadéquate à l'objet, — ce que nous admettons très bien pour des motifs que nous expliquerons plus tard ; — mais il y a « une inadéquation toujours renaissante de ce que nous connaissons de nous-même et ce que nous sommes. » C'est le maître qui parle, M. Blondel en personne. De plus, ajoute le disciple, « la pensée elle-même est un acte ; l'abstraction qui l'exprime n'en est que le scheme, la figure. » Voilà bien des inadéquations dont on a raison de nous avertir. Pour juger une idée, fût-elle de M. Blondel lui-même, nous sommes tous contraints de nous en rapporter à la formule dans laquelle il l'a traduite. Jusqu'à ce jour, la principale préoccupation du critique était de comparer la pensée exprimée à son objet, et il l'estimait plus ou moins exacte selon les rapports aperçus entre elle et la réalité. Avec les kantiens, la tache se complique singulièrement : remarquez, nous disent-ils, que notre pensée exprimée n'est qu'une abstraction, que cette abstraction n'est que le scheme, la figure de

(1) *Le Problème apologétique*, chap. IV, *passim*.

notre pensée vraie, vécue, telle quelle existe dans notre âme ; que le scheme est inadéquat, que la figure est difforme ; que pour nous comprendre il faudrait percevoir « notre pensée comme retentissement de notre vie à la fois physiologique et morale, générique et individuelle, » la voir « dans ses origines vitales et ses ramifications naturelles ».

A ce compte, les kantiens sont parfaitement à l'abri : non seulement le système entier est impossible à saisir comme il le faudrait, pour avoir le droit de le critiquer avec quelque justesse ; mais il en va de même du moindre des éléments qui le constituent. Allez donc chercher dans « les ramifications de la vie physiologique et morale de M. l'abbé Mano, bien plus, de sa vie générique et individuelle, non pas seulement ce qui y est actuellement, mais ce qui y éclora demain sous l'empire de circonstances imprévues, l'obligeant à modifier le système ou la pensée d'aujourd'hui ! Qui se chargera d'analyser « ce processus vital, » de pénétrer ces mystères de l'immanence ? La pensée kantienne est insaisissable parce qu'elle est toujours en formation ; c'est un perpétuel devenir ; son présent est toujours défectueux, toujours inadéquat ; on nous en a prévenus, mais qu'y voulez-vous faire ?

Si nos lecteurs y consentent, nous nous contenterons pourtant des formules actuelles ; nous les emprunterons aux conducteurs du mouvement kantien ; quelques commentateurs de second ordre viendront après ; nous étudierons les textes de notre mieux. Si j'avais le malheur d'altérer le « scheme inadéquat », de déformer « la figure » déjà difforme, mes lecteurs pourront eux-mêmes me redresser,

car je citerai tout au long les passages que j'estime repréhensibles. Ils en feront à leur tour une étude attentive et essaieront de mieux comprendre.

Le travail que j'entreprends n'est point cependant de critique purement négative ; il contiendra un enseignement très positif que j'opposerai partout aux doctrines kantiennes ; et cet enseignement ne doit être et ne sera autre que celui de l'Eglise elle-même. Ce caractère positif s'accentuera surtout dans la troisième partie : *discussion générale : principes et conséquences*.

Les ménagements, que je m'efforcerai de garder envers les personnes, ne diminueront pas d'une seule unité les récriminations sur lesquelles je compte. Je les maintiendrai quand même, pour l'honneur de la cause que je voudrais servir.

LES INFILTRATIONS KANTIENNES ET PROTESTANTES

PREMIÈRE SECTION

QUESTIONS PHILOSOPHIQUES

CHAPITRE PREMIER

LE CRITICISME KANTIEN

Les idées et les doctrines, qui ont cours chez un trop grand nombre de nos écrivains, ne sont qu'un essai d'appropriation des idées et des doctrines kantiennes, à notre esprit français et catholique. C'est chez le philosophe allemand, qu'il faut les chercher tout d'abord et ce n'est point aisé. Kant est tout entier dans sa théorie de la connaissance qui se poursuit à travers toutes ses œuvres, le plus souvent si brouillées et si confuses. Ce que l'on sait

habituellement de *La Critique de la raison pure*, l'un de ses principaux ouvrages, c'est qu'il prétend avoir réduit à néant toute notre théologie rationnelle, et particulièrement les preuves philosophiques de l'existence de Dieu qu'il veut remplacer par la seule preuve morale. Mais on devine aisément que son argumentation contre la théologie rationnelle ou théodicée tire toute sa valeur, si elle en a, de la critique de nos moyens de connaître. Et voilà pourquoi je voudrais indiquer aussi rapidement que possible les défectuosités, ou plus exactement quelques-unes des défectuosités de celle-ci.

Mon but est restreint et je tiens à le préciser. Ce ne sont point les doctrines kantiennes dans leur complexité et leur ampleur, ni même la théorie de la connaissance dans tous ses éléments essentiels, que je m'efforcerai de saisir, mais simplement quelques-uns des points faibles de cette théorie. On en verra bientôt jaillir les sources de ce scepticisme qui s'étend sur tout le reste et, en particulier, sur les *preuves philosophiques* de l'existence de Dieu ; pour avoir son contre-coup jusque sur la morale que nous étudierons en dernier lieu. Le lecteur qui, surmontant ses premières répugnances, voudra bien me suivre à travers cette métaphysique, découvrira ensuite très aisément ce que nos catholiques néo-kantiens ont gardé des doctrines du maître, comment ils les ont modifiées et ce qu'ils espèrent en tirer.

I

THÉORIE KANTIENNE DE LA CONNAISSANCE SES DÉFECTUOSITÉS (1)

Qu'on me permette de concréter ma pensée dans un ou deux faits supposés, afin de la rendre plus saisissable. J'achevais la lecture du livre de M. Ruyssen sur Kant, dans notre tranquille maison de Versailles, d'où l'on m'a depuis chassé au nom de la liberté des associations, lorsque notre rue, d'ordinaire si calme, s'emplit de bruits et de fracas. Je courus à ma fenêtre et j'aperçus une bande de jeunes vauriens, se distribuant force coups de poings et de pieds, avec beaucoup d'injures. Au dire de Kant, ma sensibilité, le premier des principes de ma connaissance — les deux autres sont l'entendement et la raison — perçoit de purs phénomènes, bruits stridents qu'apportent à mon oreille

(1) Kant, né à Kœnigsberg en 1724, est mort dans la même ville en 1804, après y avoir professé la philosophie depuis 1740. Ses œuvres complètes ont été plusieurs fois éditées ; une première fois en 8 volumes in-8°, par Hartenstein, à Leipzig. Les traductions françaises les plus consultées sont de Tissot et de Barni ; elles ne sont cependant que partielles. Le système, dont Kant est l'inventeur, porte le nom de criticisme et est surtout contenu dans ses trois ouvrages : *La Critique de la raison pure*, *La Critique de la raison pratique* et *La Critique du jugement*. Dans nos études, il sera surtout question des deux premiers, et aussi *De la religion dans les limites de la raison* et *De la métaphysique des mœurs*. Kant a écrit d'autres élucubrations dont Ruyssen donne la liste complète, avec l'indication des traductions françaises.

les ondes sonores, mouvements de bras et de jambes que les ondes lumineuses apportent à la rétine de mon œil, puis à mon âme. Ne recherchons point comment tout cela se fait; ce serait infini. Constatons seulement que, d'après Kant, mes sens de l'ouïe et de la vue ne me permettent que de saisir ce qu'il y a de fugitif et d'accidentel dans cette scène de pugilat, de purs phénomènes, mouvements de bras et de jambes!

Ces phénomènes me paraissent bien s'être placés les uns à la suite des autres; cette succession, d'après l'estimation et le langage ordinaires, constitue leur durée qui a été de vingt minutes. De plus, bien que tout se soit passé dans une confusion horrible, ces phénomènes — comment oublier ce qui était dessous — se juxtaposaient de manière à occuper toute la rue sur une longueur de dix mètres.

Voici donc, unies aux phénomènes fugitifs, singuliers et accidentels, deux autres *notions*, celle *d'espace* et celle *de durée* ou *de temps* qui vont entrer dans ma connaissance et l'enrichir.

Dès ce premier pas, Kant m'arrête pour me faire observer que ce ne sont point mes sens qui m'ont apporté cette double notion *du temps et de l'espace;* je les rencontre dans ma faculté sensible, comme des espèces de cadres ou *formes vides*, dans lesquelles je classe et j'ordonne les données des sens et de la perception *interne*. Et la preuve, c'est que ces notions de *temps* et d'*espace* se retrouveront dans toutes mes *conceptions;* elles sont *constantes*

et *identiques*, tandis que les phénomènes varient à l'infini. Ces formes de temps et d'espace sont purement subjectives. Y a-t-il en dehors de moi, dans le monde réel, quelque chose qui y correspond? Nous n'en savons rien du tout. Il se peut que, dans ce monde extérieur, il n'y ait ni temps, ni espace, ni durée, ni étendue. Je perçois des phénomènes et voilà tout.

Poursuivons l'analyse des éléments de la connaissance kantienne. En regardant et en entendant les vauriens de ma rue se battre et s'injurier, en percevant ces phénomènes, bruits et mouvements, qui émeuvent ma sensibilité, une idée se présente malgré moi à mon esprit. Ces phénomènes, en effet, semblent bien avoir entre eux des relations; le bruit-injure appelle un autre bruit-injure; le coup reçu, un autre coup bien vite rendu. L'idée qui s'éveille à ce spectacle est double, celle de cause et d'effet. Si un phénomène détermine l'autre, comme je suis porté à le croire, le phénomène déterminant sera la cause et le phénomène déterminé s'appellera l'effet. Mais voici qu'à cette idée de cause s'annexe encore une autre notion, celle de substance. Sous tous ces phénomènes, coups reçus, coups rendus, n'y aurait-il pas des substances permanentes, identiques à elles-mêmes? Le coup, c'est le poing qui s'abat, le pied qui, brusquement, se lève et touche l'adversaire; le poing et le pied ne se séparent pas de l'individu qui impriment les deux mouvements hostiles. Voilà la substance causale, pour unir les

deux inséparables notions qui vont enrichir ma connaissance.

Kant intervient encore : remarquez bien, nous dit-il, que ces notions de cause, de substance ou de substance causale, comme celles, corrélatives, d'effets et de lois déterminant le rapport de la cause à l'effet sont, elles aussi, plus encore que le temps et l'espace, des formes purement subjectives de votre pensée. Elles vous sont nécessaires et sortent de votre entendement comme malgré vous ; c'est avec elles que vous constituerez votre science, toute la science qui vous est possible, la science pure, la science formelle, la science de vos pensées et de leurs mutuels rapports. Mais qu'il y ait un accord quelconque entre vos pensées et le monde extérieur, voilà ce dont vous ne pourrez jamais vous assurer. Qu'il y ait au dehors des substances et des lois qui les régissent, des causes réelles et des effets réels, vous n'en saurez jamais rien, puisque vous ne percevez que des phénomènes avec leurs relations. Qu'y a-t-il sous ces phénomènes? c'est le mystère impénétrable, le noumène ; la porte pour y entrer est fermée.

Causes, effets, substances, lois, fins sont ce que Kant appelle les *catégories formelles* de nos pensées. Il en existe d'autres, douze au moins, formes vides, créations subjectives de notre entendement et rien de plus (1).

(1) Si Kant poussait jusqu'au bout la logique de son système, il aboutirait à la négation des sciences physiques elles-mêmes.

Je crois cependant découvrir un moyen d'obliger Kant à reconnaître une cause et à en confesser l'existence et la fécondité, sans le faire sortir de

Il y échappe par une inconséquence qui est peut-être le point le plus difficile à saisir dans toute son œuvre. Ceux qui voudraient entreprendre une étude personnelle sur la question, consulteraient avec profit M. Desdouits : *La philosophie de Kant d'après les trois critiques*. L'analyse de la critique de la raison pure m'a semblé surtout très minutieuse et très fouillée, en tous cas, beaucoup plus complète que chez M. Ruyssen. L'auteur suit Kant de très près, s'y réfère presque à chaque paragraphe au texte allemand dont il cite d'importants passages. Il utilise aussi les traductions Tissot et Barni.

Si je ne craignais de sortir du cadre restreint que je me suis prescrit, je ferais remarquer que Kant poursuit un double but : 1° ruiner la connaissance intellectuelle, car que nous fait, à nous, un agencement d'idées, si logique soit-il, si ces idées ne correspondent à rien de réel ou de certainement réel ; 2° maintenir aussi intacte que possible la connaissance sensible et, par elle, les sciences expérimentales. Or, les deux connaissances sont tellement inséparables, que la seconde doit logiquement succomber avec la première. Et voici pourquoi : Comment Kant constitue-t-il la connaissance sensible ? En appliquant aux données de la perception externe, aux *intuitions empiriques*, pour parler son langage, ses *catégories formelles*, en d'autres termes, les concepts déjà fort complexes de quantité, de qualité, de modalité, de relation et leurs subordonnés. Mais, si ces concepts, fournis par l'*entendement*, sont de *pures formes subjectives*, sans relations *assurées* avec un objet réel, comment peuvent-ils donner aux jugements formés avec les intuitions empiriques une certitude qu'eux-mêmes ne possèdent pas ? Il n'y aura donc, dans la connaissance sensible, qu'une seule chose certaine, le phénomène perçu, l'intuition empirique, mais le phénomène pur et simple, sans aucune relation. La relation entre les phénomènes est devinée ou plutôt perçue par l'*entendement* et, dès lors, n'a rien de certain. Comment constituer avec cela les lois physiques, naturelles ?

Voici un phénomène A qui détermine le phénomène B. Le premier est la cause, le second l'effet, et par conséquent une loi les relie, celle de la causalité qui se retrouve dans le monde phénoménal, comme dans le monde des substances. Est-ce la sensibilité ou la perception externe qui a saisi ce rapport, cette loi ?

son subjectivisme, et même en l'y enfermant de la façon la plus stricte. Pendant que je considérais la susdite bataille des gamins de ma rue, non seulement je percevais des phénomènes extérieurs, mais il montait du fond de mon âme des sentiments d'indignation et presque de colère à la vue de tant de sottise, et aussi des sentiments de commisération à la vue des blessures saignantes, des membres meurtris et des figures souillées. Il faudra bien

pas du tout, c'est mon *entendement*. La perception externe m'apporte la représentation du phénomène A et du phénomène B; mais pas du tout du phénomène A *déterminant* le phénomène B. Une boule de billard frappe une autre boule. Ma perception externe saisit les deux phénomènes successifs, les deux mouvements; c'est mon entendement qui me dit que le premier est la cause déterminante du second. Mais voilà que, d'après Kant, mon entendement ne me fournit là qu'une pure forme subjective, sans aucune garantie de relation réelle avec le dehors. Dès lors, la connaissance expérimentale n'est pas plus certaine que la connaissance intellectuelle, si du moins on veut être logique. Et le scepticisme est parfait. Kant l'avoue équivalamment dans la *Critique de la raison pure*, pages 105-112. « Il ne prétend pas, en effet, assure M. Desdouits, démontrer que les objets — physiques, matériels — soient tels que nous les concevons. Il dira même le contraire dans la suite de l'Analytique. Mais tout ce qu'il se borne à établir, c'est que nous avons le *droit de les concevoir comme nous les concevons*. La légitimité des concepts est donc ici, par une distinction subtile, considérée comme une chose toute différente de leur *vérité objective*. Nous ne savons pas s'ils correspondent à *rien de réel* dans les objets, mais nous avons le *droit* de les appliquer aux objets. D'où vient ce droit? des lois nécessaires à la connaissance empirique. » (Desdouits, p. 62.)

Je le demande, n'est-ce pas le scepticisme porté jusque dans les sciences naturelles? ou, si le moyen équivoque employé ici pour y échapper est légitime, ne peut-on et ne doit-on pas en faire l'application à la connaissance intellectuelle dont les lois sont beaucoup plus nécessaires que celles de la connaissance empirique?

avouer que ces impressions et ces sentiments qui se succédaient avec beaucoup plus de rapidité que je n'en mets à les décrire, révèlent une substance qui les contenait tous, qui les produisait comme leur véritable cause unique et permanente. Et cela est si vrai qu'aujourd'hui encore je les fais renaître à nouveau avec une certaine vivacité, sitôt que mon imagination se remet en présence du spectacle qui les provoqua. Cette cause qui se cache sous les phénomènes ou plutôt que ces phénomènes révèlent, c'est mon âme, une vraie substance productrice d'effets innombrables, qui se perçoit elle-même, a conscience d'elle-même et de ses actes, se voit et se sent agir, en vertu de ce sens intime qui est beaucoup plus sûr que mes sens extérieurs.

Et Kant de répliquer : mais c'est encore le *noumène* cela, et le plus impénétrable de tous. De l'âme, vous ne connaissez que la surface, le *moi phénoménal*, variable à l'infini, dont les pensées, impressions, sensations se déterminent les unes les autres. Mais la substance qui contient et porte tout cela, qui donc l'a vue et peut en affirmer l'existence? L'idée de l'âme est le premier des trois concepts rationnels et transcendantaux, — Dieu et le monde extérieur sont les deux autres — qui nous ont été fournis par la raison, la plus haute et la plus trompeuse de toutes nos facultés. Parce que cette raison éprouve le besoin de tout ramener à l'unité, elle fait la synthèse de tous les phénomènes psychiques qui se succèdent en nous ; mais trans-

former cette synthèse purement idéale en une substance causale, productrice des phénomènes eux-mêmes, voilà ce qui n'est point permis. Votre âme ainsi vous échappe et vous demeurera, en tant que substance et cause, absolument inconnue.

Le philosophe de Kœnigsberg m'a presque fait oublier un engagement contracté hier. Quelques officiers de Saint-Cyr se proposent de faire ce soir, à huit cents mètres d'altitude, des observations météorologiques et j'ai promis de les accompagner. Je cours donc à l'établissement aérostatique de l'école et, cinq minutes après mon arrivée, nous planions à la hauteur voulue au-dessus de Versailles. Contemplé avec une lunette, Paris semblait étaler avec orgueil le luxe de ses monuments et laissait deviner la fourmilière d'hommes qui s'agitent dans ses rues et sur ses boulevards. Le trop-plein de sa population se déversait sur la banlieue à mesure que le jour tombait ; les trains serpentaient, plus nombreux et plus remplis, aux flancs des collines et au fond des vallées sinueuses. Ce spectacle était incomparable, j'en jouissais délicieusement. Des millions et des millions de phénomènes, pour en revenir au langage de Kant, nous arrivaient de tous les points de l'horizon et assiégeaient mes sens, mon cerveau, mes facultés sensibles. Bien inutilement j'aurais essayé de les dénombrer ; ils se concentraient dans ce moi intime où s'entassent tant de choses. Lorsque les étoiles

commencèrent à étinceler dans les profondeurs des cieux, il me sembla que je découvrais les lois qui président à leurs mouvements harmonieux. Ma pensée essayait de se faire plus compréhensive et d'embrasser d'une seule étreinte le monde entier, la vaste nature, portant en son sein toutes les causes secondes qui produisent leurs effets, selon des lois fixes et permanentes, et pour des fins certaines quoique inconnues.

Tout à coup j'aperçus Kant à l'extrémité de notre nacelle, oui, Kant en personne, et il commença à dogmatiser : Ce monde extérieur, nous dit-il, cette nature n'est rien, ou s'il existe, un abîme infranchissable nous en sépare, non point cet espace qui s'étend sous vos pieds et sur vos têtes, mais l'abîme que deux fois déjà vous avez en vain essayé de franchir, l'abîme du subjectif à l'objectif, du moi au non-moi, du phénomène au noumène. L'univers, c'est la synthèse, la totalisation des phénomènes qui se présentent à votre faculté sensible. Vous essayez de les ramener, en vertu d'une loi de votre être mental, à une sorte d'unité cosmologique. Mais, votre moi intérieur n'est point la mesure des choses. Le monde réel est-il fait comme vous l'imaginez ? Y a-t-il une nature, un univers régi par des lois? Qu'est-ce que ce spectacle qui se déroule devant vos yeux ? fantasmagorie, pur et simple assemblage de phénomènes? oui certes; mais, sous ces phénomènes, substance réelle et enchaînement de substances causales? Vous n'en savez rien. Ainsi se dis-

sout votre second concept rationnel et transcendantal, celui de la nature.

Après avoir articulé ces mots, Kant s'évanouit comme un simple phénomène (1).

*
* *

Mais pourquoi donc ce travail de Titan, cet effort gigantesque qui n'a eu jusqu'ici d'autre résultat que de dissocier tous les éléments de la connaissance au point de la rendre impossible, ou du moins de la réduire presque à rien, au monde des phénomènes ? Pourquoi fausser ainsi le mécanisme de la pensée et s'en prendre à la valeur, à la véracité, de nos facultés mentales? Pourquoi tout cela ? Tout simplement pour ruiner la démonstration philosophique de l'existence de Dieu et mettre à néant notre théologie fondamentale. C'est là du moins le but que l'on a atteint, alors même qu'on ne l'aurait pas cherché, et si l'on s'obstine à innocenter les intentions du maître, qui oserait se porter garant de celles des commentateurs et des disciples?

Pour moi je ne crains point d'affirmer que, si les doctrines kantiennes ont aujourd'hui tant de faveur, c'est qu'elles sont avant tout, et quoi que l'on fasse, des doctrines de scepticisme. Procédons avec

(1) Je ne mêle à ce simple exposé aucune réfutation. Bien des fois l'occasion nous sera offerte de revenir sur ces théories et de leur opposer la vraie doctrine philosophique et catholique.

ordre et mesurons les unes après les autres les ruines accumulées par ce génie égaré.

Deux arguments semblaient être comme les maîtresses colonnes de notre théodicée : l'argument cosmologique ou de la causalité, l'argument téléologique ou des causes finales. L'argument ontologique, ou de saint Anselme, est aujourd'hui à peu près abandonné et, pour moi, je le regrette.

L'argument cosmologique est la mise en œuvre du principe de causalité. Ce principe jaillit spontanément du fond de l'intelligence comme pour l'éclairer et, par elle, éclairer tout le reste. L'enfant le possède et l'applique, sitôt qu'il commence à bégayer. Tous les comment et les pourquoi qu'il pose à sa mère en sont les impérieuses et nécessaires manifestations. Comment ceci? Pourquoi cela? Qu'elle en est la cause? Sans cause il n'y a rien; chaque chose a sa raison d'être dans laquelle toutes ses qualités et perfections sont contenues éminemment. La cause ne l'explique qu'à cette condition, sans laquelle elle ne serait pas suffisante, et ne rendrait pas raison de son effet. Et c'est tout, dans la nature, absolument tout, qui a besoin de cause, tout sans exception aucune. Voici une fleur née d'hier, un arbrisseau au milieu de sa croissance, un chêne durci par les années; ces trois produits d'un même sol ne tirent leur subsistance et ne vivent que dans la mesure où ils se tiennent unis à leur cause; coupez leurs racines et ils vont périr, ils sont très contingents et éphémères.

Nous pouvons en dire autant de tout ce vaste univers, de tous ces mondes si merveilleusement ordonnés entre eux qui peuplent les espaces. Tout cela est aussi chancelant, aussi incertain que le chêne, l'arbrisseau et la fleur ; qu'importe leur durée ; c'est bien ici le cas de dire : mille ans, un million d'années sont comme un jour, et le savant M. de Kirwan et d'autres après lui ne nous ont-ils pas appris comment naissent et finissent les mondes? Sans aucun doute, les sciences d'observation qui sont éminemment progressives, précisément parce qu'elles vivent d'observations, porteront cette démonstration à un degré d'exactitude plus rigoureuse. Mais dès maintenant, nous comprenons qu'à ce monde, à cette terre qui vacille sous nos pieds en dépit de ses lois fixes et permanentes, mais non absolues ni strictement nécessaires, il faut une cause qui contienne éminemment toutes ses perfections, tout son être, moins la source de sa caducité, je veux dire sa contingence, son besoin de cause étrangère à lui, un Être par conséquent qui subsiste par soi, qui ait sa raison suffisante à soi et en soi, sans dépendre de personne.

Cet Être est, car sans lui rien ne serait, et il se nomme *Dieu*.

Cette démonstration est très forte, très scientifique aussi. La science ne se définit-elle pas aujourd'hui encore la connaissance des choses par leurs causes ?

Aussi certains philosophes ont-ils appelé le prin-

cipe de causalité, le principe de l'universelle intelligibilité. Un être n'est intelligible, en effet, qu'autant que l'esprit humain, faisant l'inventaire des éléments qui le constituent, de tout ce qui le fait être ce qu'il est, discerne ces éléments constitutifs dans sa cause, sait comment chacun d'eux lui est parvenu et est entré dans son essence. La hiérarchisation des sciences, leur organisation ontologique, basée sur la nature des êtres qu'elles étudient, sur leur structure intime, consiste précisément à remonter, de causes en causes, jusqu'à la cause première et nécessaire, jusqu'à Dieu.

Kant a détruit tout cela évidemment par sa seule théorie de la connaissance, en niant la valeur de l'esprit humain, la véracité de nos facultés mentales, impuissantes, dit-il, à saisir les réalités substantielles à travers les phénomènes qui les manifestent. Les Kantistes mitigés ne vont pas jusque-là, mais tous contestent la notion de la connaissance, telle surtout que les scolastiques l'ont définie. Ils nous font observer que notre connaissance n'est jamais que relative, très imparfaite et que la prétendue équation entre le sujet *pensant* et l'objet *pensé, œquatio rei et mentis*, n'est jamais absolue ni rigoureuse.

Nous le savons comme eux ; aussi ont-ils faussé le sens et la portée de la définition scolastique, afin d'en avoir raison plus aisément. C'est vrai, nous ne connaissons le tout de rien, parce que le moindre

des êtres plonge ses dernières racines dans l'infini et que, de plus, ses éléments constitutifs sont très complexes. Nous n'avons point la prétention de les comprendre dans le sens rigoureux du mot latin *comprehendere*, encore moins d'en avoir l'intuition. C'est par un procédé d'abstraction que nous arrivons à en connaître le fond intime, après l'avoir dépouillé de toutes les qualités accidentelles qui ont servi à nous le manifester. « Par la forme extérieure, nous dit un auteur que nous aimons à citer, M. l'abbé Goujon, par la figure qui est la limite de la quantité, l'homme le plus ignorant distingue l'animal de la plante et se forme une idée nette des nombreuses variétés de plantes et d'animaux. Le poids, la couleur, l'odeur nous donnent des connaissances également précises d'une multitude de substances organiques. L'étude, les expériences multiples permettent au savant de progresser toujours dans la connaissance des choses naturelles. Est-ce que les sciences mécaniques, physiques et chimiques, la biologie, la botanique, la zoologie, l'anthropologie sont stationnaires ? Est-ce que l'effort intellectuel des savants n'élargit pas chaque jour l'horizon des connaissances humaines ? Est-ce que la puissance du génie de l'homme n'arrache pas chaque jour à la nature ses secrets ? Est-ce que les définitions des substances ne deviennent pas toujours plus précises et plus vraies ? Est-ce que les classifications des êtres innombrables que nous étudions ne nous font pas des révélations toujours

plus intéressantes sur les choses matérielles (1). »

Donc il y a d'impénétrables mystères dans le grain de sable que nous foulons aux pieds. Mais parce que nous ne pouvons point tout comprendre du moindre des êtres, s'ensuit-il, comme le veulent les kantistes, que nous n'en pouvons rien savoir, qu'il n'y a aucun accord assuré, aucune conformité normale, entre l'idée que nous nous en faisons et sa nature, entre notre moi intime et l'objet dont la perception externe nous a révélé l'existence. C'est cet accord, cette conformité, ce rapport réel entre le sujet pensant et l'objet pensé que les scolastiques ont voulu exbrimer par ces mots : *æquatio rei et mentis*. Cet objet est *intelligible* à notre *intelligence* dans la mesure où peut se nouer cette relation. Et si vous recherchez d'où vient cette *intelligibilité* à l'objet lui-même, vous en trouverez la source dans sa relation essentielle et intrinsèque à l'intelligence qui le créa d'après ces idées-types, qu'au dire de saint Augustin, Platon avait entrevues en Dieu. Notre connaissance est donc un rapport indirect entre notre intelligence et l'intelligence créatrice elle-même, et ce rapport s'établit à travers ce monde que Dieu a fait. On nous répète que notre

(1) *Kant et le Kantisme*, p. 168, 169.

Nous ne saurions assez recommander cet ouvrage tout récent, le meilleur que nous connaissions contre le dangereux mouvement qui emporte tant d'esprits. La pensée est habituellement très nette, très précise, le style ferme et vigoureux ; si çà et là subsistent encore des obscurités, elles tiennent aû fond même du sujet qui n'est point facile.

connaissance est toujours très relative; c'est vrai, puisqu'elle s'est formée dans un être très contingent et à l'aide des contingences de ce monde. Je n'en persiste pas moins à soutenir qu'au fond de cette connaissance, il y a toujours quelque chose d'absolu, puisqu'elle aboutit par voie indirecte au Dieu, créateur de ces êtres, que la science essaie d'expliquer.

En vérité, si scolastique soit-elle, cette philosophie me paraît autrement lumineuse et solide que les incohérences et les nébulosités kantiennes.

Le second argument sur lequel se fonde la démonstration philosophique de l'existence de Dieu est l'argument téléologique ou des causes finales. On avait pensé jusqu'ici que l'ordre si vaste et si beau qui règne dans l'univers révèle l'intelligence de la cause ordonnatrice qui, croyait-on encore, ne pouvait être que Dieu. Kant prétend avoir renversé tout cela. Voici son argumentation, exactement résumée dans une phrase que j'emprunte à l'Encyclopédie de Lichtenberger (tome VII, p. 588) : « Notre constatation de l'ordre régnant dans l'univers ne saurait être que *partielle* et, par conséquent, elle ne nous permet pas de conclure à un créateur *unique et sage* de cet univers ; un ou *plusieurs* ordonnateurs, sages sans l'être *infiniment*, pourraient suffire à expliquer ce que nous constatons. L'existence de Dieu est donc indémontrable par la spéculation. »

En résumé Kant ne nie pas l'ordre existant dans

l'univers, cette négation serait trop monstrueuse pour être soutenable; mais tel qu'il se présente, prétend le philosophe allemand, cet ordre ne prouve ni une intelligence ni une puissance infinies. Examinons ce qu'il en est aux yeux d'une raison non prévenue.

On distingue habituellement deux sortes de finalités : une finalité interne, intrinsèque à chaque être, et une finalité extrinsèque, déterminant ses rapports avec les êtres qui l'entourent. On s'aperçoit en effet, à l'examen le plus superficiel, que les différents organes d'un être vivant se rapportent tous à la conservation de sa vie. Il y a donc là une finalité précise, un but clairement cherché et voulu par l'être organisateur. De plus ces organes sont faits pour s'adapter au milieu dans lequel cet être doit vivre, et dès lors nous voyons apparaître dans ses chairs vives les premiers linéaments d'une finalité extérieure, l'indice de rapports voulus avec d'autres êtres. Considérons l'oiseau encore dans l'œuf couvé par la mère; non seulement des organes intimes qui ressemblent beaucoup aux nôtres, cœur, poumons, estomac... sont ordonnés et agencés de manière à constituer, par leurs fonctionnements harmonieux et leurs rapports réciproques, la vie de ce petit être, une vie capable de durer, mais aussi ses ailes déjà se dessinent; c'est qu'il est fait pour voler. Ses yeux fermés encore s'ouvriront pour découvrir un abri, et aussi l'épervier qui le menacera. Il y a entre l'œil de cet oiseau et le gros

globe de feu qui éclaire et échauffe la nature de mystérieux rapports, une harmonie évidente, que les philosophes, non kantistes mais hommes de bon sens, disaient avoir été établis par l'intelligence ordonnatrice de l'univers (1). Est-ce bien sérieusement que l'on nous demande si cette intelligence ordonnatrice est infinie, si elle est unique, s'il ne serait pas possible que plusieurs intelligences, *sages* mais *finies*, se fussent entendues pour agencer ainsi les choses? L'une, la plus forte, aurait fait le soleil; une autre, plus minutieusement habile, se plaisant à soigner le détail, se serait occupée de l'œil de l'oiseau!

A mon avis, il est illogique de séparer la puissance organisatrice qui se manifeste dans la structure intime de la plus petite des bêtes vivantes, de

(1) Que le lecteur veuille bien remarquer ici que la finalité intrinsèque et la finalité externe se rattachent l'une à l'autre par des liens essentiels et nécessaires et concourent elles-mêmes à un même but, à une fin plus haute et générale, la conservation de l'être organisé. « Cet être, d'après le grand naturaliste Cuvier, forme un ensemble, un système clos dont toutes les parties se correspondent mutuellement et concourent à la même action définitive par une réaction réciproque. Si les intestins d'un animal sont organisés de manière à digérer de la chair et de la chair récente, il faut aussi que ses mâchoires soient construites pour dévorer une proie; ses griffes pour la saisir et la déchirer; ses dents pour la couper et la diviser; le système entier de ses organes de mouvement pour la poursuivre et pour l'atteindre, ses organes des sens pour l'apercevoir de loin; il faut même que la nature ait placé dans son cerveau l'instinct nécessaire pour savoir se cacher et tendre des pièges à ses victimes. Telles seront les conditions générales du régime carnivore; tout animal destiné pour ce régime les réunira infailliblement, car sa race n'aurait pu subsister sans elles. » (*Discours sur les révolutions du globe*)

la puissance créatrice ; à moins d'accepter cette autre sottise qui s'appelle l'éternité de la matière. La cause ordonnatrice qui a agencé les poumons, le cœur, l'estomac de l'oiseau, est la cause créatrice de sa substance. Or créer, créer une mouche, un grain de sable, révèle une puissance infinie, et l'existence de la cause infinie et nécessaire se trouve autant de fois démontrée qu'il y a d'êtres contingents dans la création.

Kant demande encore si plusieurs intelligences n'auraient pas travaillé de concert à l'agencement du monde ? J'ai déjà répondu implicitement à cette question : à mesure que les sciences progressent, elles s'organisent ; et j'entends par là qu'elles se rattachent toutes les unes aux autres par des liens logiques et ontologiques, comme les êtres eux-mêmes qu'elles essaient d'expliquer. Elles se subordonnent aussi et forment une immense synthèse : dans la mesure même de leurs développements, elles mettent en lumière l'unité parfaite du plan suivi dans la création. L'unité du plan révèle l'unité du principe pen nt et créateur qui l'a conçu et réalisé et, par suite, rend inadmissible et même ridicule, la supposition de plusieurs intelligences organisatrices. Voulez-vous porter au suprême degré d'évidence l'absurdité de cette supposition ? S'il y a plusieurs puissances organisatrices de l'univers, il faudra bien, en vertu du principe *universel* de causalité, que quelques-unes soient contingentes et puisent leur être plus haut qu'elles-mêmes, dans la

cause *première* et *nécessaire*. En y puisant leur être, elles y ont puisé leurs idées et la puissance de les réaliser. Et dès lors nous revenons à *l'unité* cherchée, à *l'unité* principe de tout, à *l'unité* tout à la fois *créatrice* et *organisatrice*. A moins que l'on ne consente à admettre deux êtres *nécessaires* et *infinis* ou un plus grand nombre encore ; mais alors il est bien inutile de raisonner avec des esprits en proie à pareil délire (1).

II

LA MORALE DE KANT

La morale de Kant remplit deux ouvrages du célèbre philosophe : *La Critique de la raison pratique* et *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*. Elle a été l'objet des appréciations les plus diverses et même les plus contradictoires ; les uns l'admi-

(1) Cette esquisse très rapide, et nécessairement incomplète, du double argument de causalité et de finalité suffira, je pense, à rappeler à nos lecteurs les aspects principaux de la question. On pourrait lire avec profit l'opuscule de M. Fonsegrive, *La Causalité efficiente*, et le livre beaucoup plus développé de M. Paul Janet : *Les Causes finales*. Dans ce dernier, les deux chapitres sur la *Finalité subjective et la Finalité immanente* et sur la *Finalité instinctive et la Finalité intentionnelle* sont particulièrement remarquables au point de vue du kantisme. Ici, comme presque partout, M. P. Janet est trop timide dans ses conclusions. L'existence de Dieu se démontre sans aucun doute par d'autres arguments apodictiques qu'il ne saurait entrer dans notre plan de reproduire ni même d'esquisser. Presque tous se rattachent au principe de causalité, ainsi que nos lecteurs le savent fort bien.

rent sans réserve ou quasi sans réserve; d'autres élèvent contre elle les plus graves reproches. La nature de cette œuvre très complexe explique un peu ces divergences. Kant distingue ce qu'il appelle la morale *matérielle* et la morale *formelle*. La première est tout simplement l'énoncé des prescriptions imposées à la conscience; la seconde recherche les fondements de ces prescriptions; elle nous introduit dans les substructions du monument kantien et nous invite à en mesurer l'ampleur et surtout la solidité. Vous contentez-vous de parcourir les différents étages dont la partie apparente de l'édifice se compose, vous serez aisément ravi, surtout si vous sortez de la lecture de *La Critique de la raison pure*. Vous venez en effet d'assister à des destructions gigantesques; vous avez vu s'accumuler ruines sur ruines. Mais voici que tout se relève comme par enchantement. Les préceptes les plus indiscutables se formulent et s'enchaînent. La morale privée et familiale, puis la morale publique et le droit des gens, se constituent. Le tout a un air de bon sens qui contraste avec les folies de la raison pure, avec « cette dissociation » de tous les éléments de la connaissance. On dirait que le philosophe se serait inspiré de la sagesse chrétienne; ce qui ne doit pas trop nous surprendre, puisque Kant écrivait au sein d'une société encore imprégnée d'éléments évangéliques.

Tout ceci ne suffit-il pas à expliquer les sympathies d'un trop grand nombre d'écrivains catho-

liques, surtout avec les tendances qui prédominent parmi nous depuis quinze ou vingt ans ? Il est si agréable et, pense-t-on, si avantageux pour le triomphe même de la vérité, de se poser en homme de son siècle, que n'effraie aucun des progrès de la pensée contemporaine. Et sans doute il y a des divergences entre la morale kantienne et la morale évangélique ; mais l'intérêt bien compris demande de les pallier et de les couvrir, au lieu de les mettre en lumière. Il y a des lacunes surtout, dans l'œuvre de Kant, notre devoir est de les combler, sans toutefois déranger l'économie intime du système philosophique.

Les sympathies rationalistes s'expliquent beaucoup mieux encore que les sympathies catholiques. M. Cresson, professeur agrégé de philosophie au lycée d'Alençon, est un esprit très dégagé de tout préjugé, religieux et catholique, comme l'on dit dans son monde. Voici en quels termes il apprécie l'influence de l'œuvre du philosophe allemand : « Nous assistons dans ce siècle, écrit-il, à l'efflorescence des idées kantiennes. Qui dira l'influence de la critique de la raison pratique, non seulement sur les successeurs immédiats de Kant, mais même sur des œuvres récentes, celles d'un Secrétan ou d'un Renouvier ? Et à un point de vue plus pratique, la morale de Kant, plus ou moins modifiée, est la base de presque tous les cours de philosophie morale, professés en France particulièrement. On la retrouve dans la plupart des manuels destinés à l'é-

ducation des enfants. Par là elle prend comme un caractère officiel (1). Même elle a puissamment agi sur les prédications religieuses. *Le protestantisme en est tout imbu*. Et peut-être n'est-elle pas absolument étrangère au mouvement néo-mystique que certains esprits essayent aujourd'hui de provoquer et d'accentuer. Rien de surprenant d'ailleurs dans ce succès. Elle semble faite exprès pour l'époque hésitante et troublée que nous traversons. En se présentant comme une doctrine systématique, elle apporte aux esprits *l'espoir* d'une certitude. Elle se donne comme la sauvegarde de la morale et de la *foi*. Par là elle peut servir à rallier les troupes de la pensée en proie à l'anarchie *intellectuelle*. Situation exceptionnelle qui rend assez bien compte, à ce qu'il semble, de la grandeur de son succès (2). »

Si, faisant abstraction de la partie dite matérielle de la morale kantienne, nous en considérons le côté formel, en termes plus simples, si après avoir

(1) Pour bien comprendre toute l'exactitude et surtout la portée de cette remarque, qu'on lise une série d'articles parus en juillet 1901 dans l'*Univers*, sous la signature Tavernier, et avec ce titre : *Kant à l'école primaire*. On y verra que la morale kantienne est mise au point et présentée à quinze mille instituteurs et institutrices, dans un journal : *Le Volume*, dirigé par M. Payot, inspecteur d'académie. Le susdit Payot, auteur de deux ouvrages : la *Croyance* et l'*Education de la volonté*, apprend aux instituteurs à considérer, dans la morale kantienne, non pas tant la partie matérielle et ses rapports avec l'Evangile que la partie formelle dont il sera question tout à l'heure. Il la résume, très justement du reste, dans cette formule : *Nous ne pouvons plus faire de Dieu le fondement de la loi morale*.

(2) *La morale de Kant*, p. 99.

étudié les prescriptions dont se compose cette morale, nous recherchons le fondement sur lequel ces prescriptions sont basées, le sentiment d'admiration qui nous avait saisi tout d'abord se changera vite en un sentiment tout contraire. *L'impératif catégorique* porte à lui seul toute la morale kantienne. Cet impératif catégorique est tout simplement l'idée du devoir, gravée dans la raison pratique et promulguée par elle, idée à laquelle Kant accorde une valeur *vraiment objective*. Ce n'est point cependant, remarquons-le bien, que la raison pratique ou la volonté raisonnable ait à chercher en dehors d'elle le motif ou le principe de son obligation. Tout au contraire, il faut de toute nécessité, selon la logique interne du système kantien, que la volonté trouve en elle-même et sans jamais en sortir, sa *loi* et sa *fin*. Elle doit se suffire pleinement et parfaitement. N'allez pas parler à Kant de tirer la loi morale d'une volonté étrangère, fût-ce celle d'un Dieu créateur ; ce serait introduire, dans le moi humain, une hétéronomie qu'il repousse. Et même, il ne faut pas que l'homme obéisse au devoir dans l'espérance plus ou moins déguisée d'un profit quelconque, avec l'intention d'obtenir une récompense. Son acte, fût-il excellent en lui-même et commandé par la loi, deviendrait mauvais ; il serait légal et en même temps immoral, à cause de l'intention qui l'aurait déterminé.

Kant veut que l'on obéisse au devoir, parce que c'est le devoir et rien de plus. La volonté, la bonne

volonté est le bien en soi, la plus haute des choses créées, car elle engage la personne humaine tout entière que l'on doit toujours considérer comme une *fin*, sans jamais s'en servir comme d'un *moyen*. C'est l'une des maximes fondamentales du kantisme. L'homme désire-t-il s'assurer de la bonté de son acte, qu'il se demande si cet acte peut être reproduit par tous et chacun, sans que personne en souffre : *agis de telle sorte*, dit Kant, que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle.

Enfin, pour compléter le système, l'idée du devoir appelle, *postule*, on ne dit pas *implique*, l'idée de liberté. Si *l'impératif catégorique* impose une véritable obligation morale, il faut que l'homme, auquel cette obligation morale s'adresse, soit en état de l'accomplir et, tout d'abord, qu'il soit libre.

Soumettons maintenant à notre critique personnelle ces deux idées de *loi morale* et de *liberté* qui sont à la base du système kantien et voyons ce qu'elles valent :

Et d'abord on nous dit que l'idée du devoir nous est imposée par la *raison pratique*, chargée de promulguer cet *impératif catégorique*, devant lequel nous devons tous nous courber. C'est très bien ; mais je voudrais savoir au juste ce qu'est cette *raison pratique* et d'où lui vient cette merveilleuse autorité. Nul homme de bon sens ne prétendra, je suppose, qu'il y ait en nous deux raisons différentes, la raison *pure* et la raison *pratique*. Les deux

n'en font qu'une, toujours identique à elle-même, mais que l'on considère à un double point de vue. On l'appelle raison *pure*, quand elle cherche à connaître, raison *pratique* quand elle détermine ce qu'il faut faire et promulgue les règles du *bien agir*. Qu'on nous dise de façon nette et précise pourquoi on la fait tout à la fois, ou plutôt successivement, et si faible et si forte, si ignorante et si bien renseignée; si faible quand elle s'efforce de connaître Dieu, l'âme et le monde; si forte pour découvrir les règles de la conduite morale, toutes ensemble contenues dans l'idée du devoir. Plus d'hésitations alors; elle proclame ce *jugement synthétique a priori :* il faut obéir à la loi morale. *Et ce jugement synthétique à priori* a une valeur réelle, objective, tandis que tous les autres, qui sont à la base de notre vie intellectuelle, demeurent, nous dit-on, *sans valeur aucune*.

Une dernière question se pose relativement à l'idée du devoir promulgué par la raison pratique : d'où procède-t-elle ?

La morale catholique est, sur ce point, très simple et très ferme : La loi éternelle écrite en quelque sorte dans l'Essence divine est la loi rationnelle, idéale, de toutes les créatures intelligentes que Dieu appelle à la vie. Or, cette loi éternelle se trouve reproduite dans la conscience humaine sous une forme adaptée à notre nature. Chacun de ses articles est comme contresigné par son auteur, car cette loi qui nous est *naturelle* nous

apparaît dérivée de la loi *éternelle* elle-même. Cette dérivation n'échappe point à notre conscience morale, et c'est précisément ce qui nous la rend sacrée et obligatoire. Elle est pour nous la loi, source et principe de toutes les autres, de toutes les législations humaines, la loi intangible, inviolable, parce qu'elle est l'expression authentique et autorisée de la volonté du Créateur. Il y a donc, à la racine de notre vie morale, la plus légitime et la plus nécessaire des hétéronomies, pour parler le langage kantien.

On découvre ici combien foncière, radicale, est la contradiction qui existe entre la morale kantienne et la morale chrétienne. Kant dit : La volonté trouve et doit trouver nécessairement en elle sa *loi* et sa *fin*. Le Christianisme dit : La *loi* de la conscience humaine, de la volonté humaine, est en Dieu, et ne peut venir que de *Dieu*. Kant dit : La vie morale de l'homme est fondée sur son *autonomie personnelle* et cette autonomie la *conditionne* tout entière, en d'autres termes la règle et l'enveloppe dans tout son cours. Pas d'intervention étrangère, fût-elle divine ; c'est l'absence de moralité, disons mieux, c'est l'immoralité que cette dépendance attentatoire à *l'autonomie* de la vie morale. Le Christianisme dit : La morale de l'homme est fondée sur une hétéronomie, sur une loi jaillissant, il est vrai, du fond de sa conscience, mais qui vient de plus haut, du Dieu qui a créé cette conscience et qui l'éclaire d'un rayon indirect de sa

propre et divine lumière. Et ce rayon indirect, c'est précisément la loi morale. Cette hétéronomie l'accompagne partout, l'enveloppe, la soutient et la dirige en tous ses actes qui ne sont moraux que dans la mesure de leur conformité à cette loi divine, à la fois intime et extérieure. Je pourrais signaler beaucoup d'autres aspects de cette contradiction flagrante que les admirateurs de la morale kantienne s'obstinent à ne pas reconnaître.

En résumé Kant a chassé Dieu de la conscience humaine, ou pour employer ses expressions favorites, de la raison pratique, ou de la volonté raisonnable, comme il l'avait chassé de la raison pure. Nous retrouverons ce Dieu plus tard, quand il s'agira de donner une sanction à la vie morale, et nous verrons au prix de quelle inconséquence; mais il ne faut pas qu'il soit à la source, à la racine de cette vie morale. Il n'est pour rien; il ne saurait être pour rien dans la création et le développement de cette vie, ou si vous aimez mieux, dans l'idée du devoir qui est comme son impulsion première ni dans la série des actes qui la constitueront.

*
* *

Nous arrivons à l'examen du premier *postulat* de la morale kantienne, à l'idée de liberté.

Une question préalable s'impose : Kant n'a-t-il pas banni irrémédiablement de son système cette liberté qu'il estime maintenant indispensable ? Le

déterminisme le plus absolu règne en effet, d'après lui, dans le monde phénoménal, le seul qui nous soit connu. Qu'on le remarque bien, ce déterminisme ne se borne point au monde extérieur, physique, où règnent des lois inéluctables que notre perception externe nous a permis d'atteindre, fort illégitimement selon moi, étant donné le système kantien. Notre moi, dans la mesure où nous avons pu le connaître, est soumis à la même fatalité, aussi dure, aussi implacable. Tous les phénomènes psychiques qui passent et s'agitent dans ce moi intime, pensées, volitions, sentiments et sensations, s'appellent et s'enchaînent nécessairement. Au dire *de la critique de la raison pure*, il n'y a en tout cela pas la moindre place pour une intervention quelconque de la liberté.

Mais, par la plus vraisemblable des contradictions, cette liberté si radicalement bannie par la raison pure, est tout à coup ramenée, et très impérieusement imposée par la raison pratique : Elle apparaît dès le début, avec l'idée du devoir, avec cet *impératif catégorique*, dont elle est l'inséparable compagne. Voici comment s'opère ce prodige. Nos lecteurs se rappellent que sous les phénomènes psychiques, seuls perçus par le sens intime, il y a le noumène insondé et insondable, la chose en soi, en termes plus simples, l'âme substantielle. C'est précisément dans ce monde nouménal qu'habite la liberté, monde hermétiquement clos pour notre perception intime, pour la raison pure; si vous

voulez, mais dont la raison pratique a la clef. Celle-ci évoquera, des mystérieuses profondeurs de ce monde, la liberté précieuse qui s'empressera d'accourir et d'embrasser l'*impératif catégorique;* de leur union sanctifiante naît la morale elle-même ou plutôt la vie morale.

Si vous êtes d'un naturel un peu récalcitrant à la logique kantienne, vous ferez peut-être observer qu'il vous importe fort peu que la liberté habite le monde nouménal, insondé, impénétrable, si elle ne parvient à entrer dans le monde phénoménal, où vous et moi nous vivons et nous agissons. C'est là évidemment que nous pratiquerons le devoir, si le devoir n'est pas un vain mot, là par conséquent que nous acquérons mérite ou démérite si nous sommes capables de l'un et de l'autre. Et pour cela il est nécessaire que nous nous y sentions libres. Oui, c'est dans le monde phénoménal et non dans l'impénétrable noumène que la liberté doit établir son règne; c'est là que, réglée elle-même par le devoir, l'*impératif catégorique*, elle doit diriger, déterminer tous nos actes. Encore une fois, comment concilier cette liberté morale avec la nécessité de tous les phénomènes psychiques, si hautement proclamée? Ce n'est pas moi qui l'expliquerai.

Entendons sur ce point le plus récent interprète de la pensée kantienne, M. Ruyssen, professeur au lycée de Limoges, auteur d'un volume dont s'est tout récemment augmentée la collection des *Grands Philosophes*, de M. l'abbé Piat :

« Une liberté intelligible est donc possible. Mais comment peut-elle coexister dans un même sujet avec la nécessité? Comment l'action peut-elle être nécessaire en tant que phénomène, et libre en tant que détermination *transcendante?* — ou nouménale. — Il faut bien avouer que la solution fournie par Kant est beaucoup moins une conciliation de la liberté et du déterminisme, qu'un aveu de l'impuissance où se trouve l'esprit humain de sacrifier l'un des deux termes à l'autre. L'unique moyen, aux yeux de Kant, de sauver la liberté, est de la garantir de toute contamination avec l'ordre naturel, — Quel ordre naturel? — d'affirmer la distinction radicale et irréductible des deux points de vue auxquels le sujet se considère lui-même : d'une part *il se connaît* par l'expérience du sens interne comme un phénomène soumis à la détermination rigoureuse du temps ; d'autre part, il se pense, comme chose en soi, comme être intelligible, étranger à la condition du temps, franc de toute liaison causale, en un mot libre. Le sujet pensant est à la fois *caractère empirique* et *caractère intelligible;* le caractère empirique est le résultat nécessaire de tout notre passé; il comprend nos affections, nos dispositions mentales, telles que toute notre vie antérieure les a préformées, et à ce titre, « il n'est plus en notre pouvoir ». Le caractère intelligible, au contraire, est celui que s'attribue le sujet, quand il se considère comme affranchi des conditions du temps, comme chose

en soi, déterminable uniquement par les lois qu'il se donne à lui-même par la raison. A ce point de vue, il n'y a plus ni avant ni après, plus de cause antécédente subie par la raison. Dès lors, aucun phénomène du sens interne, ni même la série totale des faits physiques, ne peuvent être considérés comme cause d'une détermination du moi intelligible, mais au contraire, comme une *conséquence* (folge) de cette existence intelligible. En d'autres termes, tout phénomène psychique, et par suite, tout acte moral, est déterminé par l'ensemble du caractère empirique. Mais le caractère empirique lui-même, pris dans sa totalité, dépend du caractère intelligible ; il est, suivant la forte expression de Kant lui-même, « le phénomène du caractère que le sujet se donne à lui-même et d'après lequel il s'attribue, comme à une cause indépendante de toute sensibilité, la causalité des phénomènes mêmes de ce caractère empirique (1). »

Comprenne qui pourra.

Voici sur ce sujet une page beaucoup plus lumineuse, qui va au fond même de la pensée kantienne et se recommande, j'oserais dire, à notre attentive admiration :

« Dans le monde des *phénomènes*, des apparences, il n'y a pas place pour la liberté, parce que l'intelligence, pour connaître, doit enchaîner les

(1) *Kant* par Ruyssen, p. 202.

choses les unes aux autres. Le monde des noumènes, c'est-à-dire des choses en soi, des réalités, n'est pas atteint par la pensée et dès lors reste absolument en dehors du déterminisme. Il y a deux vies pour l'homme, la vie hors du temps et la vie dans le temps. *L'homme-phénomène*, dont la vie s'écoule dans le temps, est déterminé; l'homme-noumène, l'homme éternel, dont l'existence est en dehors du temps et de l'espace, jouit d'une complète liberté. D'après Kant, l'homme actuel n'est qu'une série de phénomènes. Mais il y a pour lui avant, *il y a pendant*, il y aura après cette existence phénoménale une *autre existence*, l'existence nouménale. Il n'était pas avant sa naissance, il ne sera pas après sa mort une série de phénomènes. Le fond de son être échappe donc à l'existence phénoménale, au temps, par conséquent au déterminisme. Avant de naître à la vie phénoménale il a fait un libre effort. C'est cet acte libre, fondamental, qui se reflète sur toute son existence phénoménale et lui donne sa valeur morale. A la mort, l'homme est donc moralement le même qu'au moment de sa naissance. Telle est la théorie de la liberté dans le criticisme (1). »

Le R. P. Sortais demande fort à propos, comme conclusion, à quoi peut bien servir la loi morale si tous nos actes, dans le temps, sont la conséquence

(1) G. Sortais, *Cours de philosophie*, tome Ier, p. 464.

nécessaire de l'acte intemporel de la liberté nouménale (1).

*
* *

Deux autres postulats restent à établir pour constituer la morale kantienne ; c'est l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Offriront-ils plus de consistance que le premier? Examinons bien. Voici de quelle manière Kant en explique la nécessité : Bien que nous devions toujours agir sous l'empire du devoir, sans jamais songer à la récompense, nous ne tardons pas à nous apercevoir, en analysant nos actes, qu'il ne dépend pas de nous de ne pas désirer la légitime satisfaction de nos aspirations les plus impérieuses. Notre cœur est fait pour aimer ce qui est bon et pour en jouir. L'idée de bonheur devient ainsi une annexe de l'idée de vertu. Or, ici-bas dans ce monde des phénomènes, bonheur et vertu se rencontrent quelquefois ; mais pas toujours. Trop souvent même il paraît y avoir entr'eux un perpétuel divorce. Et la vertu elle-même est si pénible, si laborieuse ! Il faut au moins qu'elle trouve dans un monde meilleur une juste rémunération. De là pour l'âme la nécessité de survivre à cette existence phénoménale, si éprouvée et si dure.

(1) M. Alfred Fouillée qui, lui aussi, n'a pas toujours l'inestimable don de la clarté, a fait subir à la morale de Kant une véritable et puissante dissection dans son livre : *La critique des systèmes de morale contemporains*. De la page 147 à la page 243.

La morale formelle de Kant est ainsi amenée, comme les morales matérielles, à confesser notre immortalité. Ce n'est pas tout ; qui assurera, dans ce monde à venir, l'équitable répartition des récompenses? Un être souverainement bon et sage, le souverain Bien que Kant est contraint de placer aux extrêmes frontières de son œuvre. Dieu seul peut donner une sanction à la loi morale. Ainsi se trouvent fondés les deux derniers *postulats* requis par la *raison pratique*.

Ces considérations s'accordent assez avec les principes chrétiens; mais les principes kantiens les repoussent. *L'impératif catégorique* tel que Kant le conçoit est faux, si le concept de l'acte moral implique une relation avec le Bien, s'il appelle une récompense. Comment pourrait-on concilier ce concept avec ce désintéressement hautain, qui excluait toute idée de récompense sous peine d'entamer la moralité même de l'acte. Entre ces deux concepts contradictoires il faut choisir. Ou retranchez de votre morale le postulat *immortalité* qui rend possible la récompense, ou renoncez à votre *impératif catégorique* qui commande le devoir, pour le devoir, à l'exclusion de tout le reste.

Tout au plus, si Kant avait voulu être à demi-conséquent avec lui-même, en accordant une certaine rétribution à la vertu, aurait-il dû chercher cette rétribution dans l'homme, dans sa volonté libre et raisonnable. N'y a-t-il pas dans la pratique du bien des satisfactions morales dont se con-

tentent, dit-on, certaines âmes hautaines? Aristote est considéré comme le premier auteur de cette morale que l'on appelle l'Eudemonisme rationnel dont les axiomes fondamentaux se formulent ainsi : *Rends-toi heureux* et *sois vertueux* pour être heureux. Au regard de cette morale, le bonheur consiste dans la pleine conformité de la vie avec la raison. Que l'on se rappelle les fières déclarations du kantisme sur la *stricte autonomie* de la volonté raisonnable qui doit être à elle-même sa *loi* et sa *fin*. Pourquoi Kant n'ajoute-t-il pas : qu'elle soit aussi à elle-même sa propre félicité et qu'elle ne compte en rien sur un bonheur qui, lui venant du dehors, mettrait à néant son autonomie? Mais Kant est le philosophe des contradictions, ou pour parler son langage, des antinomies qu'il laisse sans solution aucune.

Le second postulat de la morale kantienne est donc illogique. Le dernier l'est-il moins?

Pour moi, je ne comprends rien à ce Dieu qui vient clôturer pompeusement un système moral qui s'est confectionné tout entier sans lui et en dehors de lui. C'est la clef de voûte qui solidifie tout, nous dit-on, et ce rôle n'est-il pas admirable? Si admirable soit-il, il est indigne de Dieu. Si l'on veut que Dieu soit le dernier mot du système, il faut qu'il en soit aussi le premier. Placez-le à la base de votre monument et vous aurez le droit de lui demander qu'il en couronne le sommet. Ou, pour parler avec plus d'exactitude, en morale sur-

tout, l'idée de Dieu est le dynamisme qui doit tout pénétrer, et en vertu duquel les différentes parties du système se lient et se tiennent debout.

Lorsqu'il s'est agi de constituer son *impératif catégorique*, qui en définitive est à lui seul toute la morale, Kant s'est surtout mis en garde contre Dieu. Pas d'hétéronomie, répète-t-il sans cesse, pas de volonté étrangère, aucune dépendance, pas même vis-à-vis du Créateur.. Et maintenant ce même Kant vient demander à ce Dieu de consacrer et de sanctionner une morale à l'idée première de laquelle Il est absolument étranger. N'est-ce pas cette contradiction que relève M. Cresson dans les lignes suivantes : « Entre le christianisme et la morale de Kant, il n'y a qu'une ressemblance apparente. Supprimez les preuves de la religion — ailleurs l'auteur dit plus exactement les *dogmes* — qu'est-ce qu'il en reste? Rien. Supprimez les postulats religieux — l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu — dans la morale de Kant, qu'est-ce qu'il en reste? Tout. C'est qu'en effet, tandis que la morale chrétienne est fondée sur la foi religieuse; chez Kant, c'est la morale qui mène à la religion. Pour le chrétien, le devoir est devoir, si Dieu est. Pour Kant, Dieu est si le devoir est absolu. » Tout cela est très exact et suffisamment indiqué par le nom même que l'on donne à tout l'ensemble de la doctrine : *le dogmatisme moral*. Ce *nom* porte en lui-même la condamnation du système tout entier, puisqu'il exprime la perturbation

produite dans la structure intime et la divine économie de la religion.

M. Boutroux défend la morale kantienne sur des points, à mon avis, très vulnérables ; cependant il a été contraint de faire, dans ses derniers cours à la Sorbonne, des aveux très significatifs, si du moins son idée a été exactement rendue dans un résumé que j'ai sous les yeux (1) : « La doctrine des postulats, lui fait-on dire, est souvent présentée ou comme inutile — l'impératif catégorique étant censé suffire — ou comme altérant la doctrine de la moralité pure, puisque l'existence de Dieu juge et rémunérateur, et l'immortalité de l'âme, ajoutent un élément de désir et d'intérêt. M. Boutroux remarque que Kant, en établissant la doctrine des postulats, considère non plus l'activité morale isolée, mais la création d'un règne moral, d'une sorte de royaume de Dieu, résultant de la réalisation de l'idéal moral. Ainsi la doctrine des postulats constitue, non pas une science *justifiant et fondant* l'assertion première, mais un ensemble de croyances, suspendu à une conviction initiale. »

En d'autres termes, les postulats sont une annexe, de quelque grandeur, peut-être, mais sans réelle nécessité. Supprimez-les et la conviction initiale, ou bien encore l'assertion première, comme dit M. Boutroux, subsiste intacte. La doctrine des postulats ne *justifie* et surtout ne *fonde rien* et, sans

(1) *Annales de phil. chrét.*, mai 1901, p. 912.

elle, l'impératif catégorique garde toute son efficacité. Telle est, si je la comprends bien, la pensée de l'éminent professeur. Je n'aperçois pas même comment la doctrine des postulats sert à la création du règne moral, de ce royaume de Dieu, dont parle M. Boutroux, puisque l'activité morale, isolée, réalise à elle seule l'idéal prescrit par l'impératif catégorique et est, en définitive, l'unique ouvrière de cette création.

Des écrivains engoués de kantisme ne savent quel éloge faire du philosophe de Kœnigsberg, esprit religieux et sincère s'il en fût jamais, animé de sentiments chrétiens, et surtout aussi éloigné du scepticisme que devait l'être le créateur de la morale des temps modernes, et du dogmatisme qui en est l'indispensable conclusion. C'est chose toujours délicate et difficile de juger de la sincérité d'un écrivain ; elle est faite parfois de tant d'éléments que Dieu seul peut démêler, et elle s'allie si aisément à des erreurs vraiment monstrueuses, surtout chez ces génies allemands, habitués à s'égarer à travers leurs rêveries idéologiques. Quant au sentiment religieux tel qu'on l'entend de nos jours, il me touche fort peu, depuis que j'ai rencontré sous la plume de tant de protestants rationalistes qui ne croyaient ni à Dieu ni à l'âme, les plus tendres effusions d'un piétisme sans objet.

Ce qui m'étonne le plus, c'est qu'on puisse attribuer, à la sagesse du Dieu créateur, l'homme que Kant a inventé, ce chef-d'œuvre d'incohérences et

de contradictions dont les facultés menteuses ne sauraient le plus souvent atteindre leur objet, si toutefois elles en ont un. Résumons donc tout ce système, afin de l'apprécier définitivement. Chez l'homme de Kant, la sensibilité perçoit des phénomènes, mais en ce qu'ils ont de fugitif; et si l'entendement y mêle l'illusion de ses formes vides, (catégories du temps et de l'espace) c'est sans pouvoir donner plus de valeur aux intuitions de la sensibilité elle-même. Que cet entendement découvre des substances et des causes, sous les phénomènes de ce monde extérieur avec lequel l'âme communique par sa perception externe, Kant refuse de les reconnaître; il professe que les choses extérieures sont hors de nos prises ou que du moins, si nous pouvons nous assurer de leur existence, il ne nous est point permis de surprendre les lois qui les régissent. Ces lois peuvent être très différentes de celles qui régissent notre esprit, et que nous ne sommes point autorisé à transposer dans le monde extérieur. Essayons-nous de saisir, à l'aide de la perception interne, notre *moi* sous les phénomènes de pensées, de sentiments et de volitions qui s'y succèdent? Kant nous déclare que ce monde intime est aussi impénétrable que celui du dehors. Avec les notions de phénomènes, de substances et de causes, l'entendement formule-t-il des jugements, soit analytiques soit synthétiques? Kant ne voit dans les premiers qu'une pure tautologie qui consiste à répéter dans l'attribut ce qui a été déjà

énoncé dans le sujet. Pour les jugements synthétiques qui ajoutent une idée différente à l'idée contenue dans le sujet, il reconnaît leur légitimité, s'ils peuvent se baser sur une expérience sensible et nous renseigner sur le monde extérieur. Mais si ces jugements portent sur le monde supra-sensible, sur ce monde des idées où la raison, la plus haute de nos facultés, nous introduit, il leur dénie toute légitimité et toute valeur; ils sont *a priori* et *a priori* ils sont condamnés.

Voilà donc l'homme de Kant, enfermé dans un irrémédiable subjectivisme, capable tout au plus de se former une science purement formelle et idéale, constituée avec des concepts qui ne correspondent à aucun objet. Ou s'il lui est permis d'en sortir, c'est pour n'atteindre que des phénomènes, enchaînés par des lois dont la réalité se suppose plutôt qu'elle ne se prouve. Quant à ce monde des idées nécessaires, objet de la science métaphysique, il est inutile de songer à le pénétrer. Les principes sur lequels on avait fait reposer les sciences philosophiques ne sont que des synthèses artificielles, dont le but est de donner de l'unité à des conceptions sans objectivité assurée.

A côté de la raison pure surgit tout à coup cette raison pratique, si différente de l'autre, si affirmative, si dogmatique, lorsque l'autre est si hésitante et si impuissante. Un abîme les sépare. La raison pratique nous apporte l'idée du devoir, qu'elle a prise je ne sais où, qu'elle n'est pas même auto-

risée à promulguer. Ce devoir s'impose à une liberté nouménale qui ne se conçoit même pas. Le devoir accompli *postule* une récompense à laquelle l'impératif catégorique défend même de songer; et c'est sur cette base que reposent les deux dogmes de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu.

On a porté sur la philosophie kantienne ce jugement qui me semble très juste : « Kant a beau recourir assez arbitrairement à l'idée du devoir pour relever en partie les ruines accumulées par la critique de la raison pure, il n'aboutit qu'à partager les choses en trois tronçons incohérents : 1° le monde des phénomènes où tout est soumis au déterminisme le plus absolu, objet de science et de certitude véritable ; 2° le monde des noumènes où tout est possible, mais dont nous ne pouvons rien affirmer ; 3° enfin le monde de la moralité qui n'est *fondé sur rien*, ne se *rattache à rien*, et qui, à part l'idée du devoir, est l'objet non de la science, mais de cette certitude *spéciale, objectivement insuffisante, quoique subjectivement suffisante*, qu'il appelle la foi (1). » Ruyssen exprime quelque part un jugement analogue sur ce genre de certitude « objectivement insuffisante et cependant subjectivement suffisante », sans doute parce que nous voulons bien la considérer comme telle : « Agissons, dit-il, *comme si Dieu* existait, *comme si l'âme* était immortelle ; mais en est-il ainsi, nous n'en savons

(1) Lhard. *Cours de philosophie*, tome II, p. 603.

rien ; ce n'est pas objet de science, mais de foi. » Kant prétend avoir substitué la foi à la science ; nous devons commencer à comprendre que la foi kantienne n'est pas tout à fait la foi chrétienne. J'aurai l'occasion d'en donner des preuves nombreuses.

CHAPITRE DEUXIÈME

L'IRRESPONSABILITÉ INTELLECTUELLE

M. l'abbé Grosjean écrivait dans les *Annales de philosophie chrétienne* (1er mai 1901), comme conclusion d'un article sur un volume de M. l'abbé Martin, la page suivante : « L'auteur avait attiré, il y a deux ou trois ans, l'attention du public philosophique *indépendant*, par un volume mince de pages, mais gros de doctrines et de conséquences, la *Démonstration philosophique*, l'un des rares livres de philosophie écrits par un prêtre qui ait justement mérité à la fois les suffrages considérables de la *Revue philosophique* et de la *Revue de métaphysique et de morale*. Des critiques catholiques, voire ecclésiastiques, bienveillants et bien avisés, n'eurent rien de plus pressé, paraît-il, que de dénoncer le livre et de menacer le philosophe (!); et on nous affirme que, pour prévenir des ennuis, celui-ci n'eut d'autre ressource que de retirer son volume de chez

l'éditeur. Voilà certes des mœurs intellectuelles édifiantes... M. l'abbé Martin a pris sa revanche et une belle revanche; en homme de goût, il a laissé dire et faire : *sottises et méchancetés*, d'où qu'elles viennent, n'ont jamais qu'un temps. Il a récrit un beau et bon livre — c'est le deuxième — ce qui est plus difficile sans doute, et ce qui demande plus de talent que de dénoncer un confrère qu'on a mal lu ou qu'on n'a pas compris. Il y aura fait voir, même à ceux qui refusent de voir, que les doctrines si effrayantes où l'on avait signalé les perversités intellectuelles de l'*Américanisme* et du *Kantisme*, ce n'était ni dans Kant, ni dans le P. Hecker qu'il les avait trouvées, mais bien tout bonnement dans saint Augustin, médité pendant 40 ans et qui reste sans doute, après comme avant certaine Lettre — celle de Léon XIII au clergé français, je suppose — bruyamment exploitée, avec *perfidie*, *inconvenance* et *pharisaïsme*, une assez belle autorité catholique pour ceux-là, s'il en est, qui ne pourraient encore se résigner — même en philosophie et deux cent cinquante ans après Descartes — à penser tout simplement par eux-mêmes, avec le plus d'honnêteté, de cohérence et de critique possible. »

Mon but en reproduisant cette page que je laisse au lecteur le soin d'apprécier, est d'établir que M. Martin n'est point un isolé, qu'il a derrière lui toute une école assez nombreuse, pénétrée des doctrines dont il est l'organe, à mon avis, le plus autorisé. M. Grosjean exagère à peine, quand il nous

vante le talent de M. Martin. L'auteur de la *Démonstration philosophique* a une intelligence, je ne dirai pas très large ni très compréhensive, mais réellement forte, beaucoup trop éprise de la passion du système, et surtout trop exclusive. Il parle une belle langue philosophique, limpide et française jusqu'à donner de la clarté aux élucubrations kantiennes elles-mêmes ; son argumentation est variée autant que méthodique ; toutes les parties en sont fortement reliées et concourent à une conclusion qui se dégage nette et ferme. Je ne saurais dire assez le plaisir mêlé de tristesse que m'a procuré la lecture de son *saint Augustin*, où il prête avec beaucoup d'habileté et d'art ses propres idées kantiennes à l'illustre docteur.

M. Martin s'est résumé lui-même dans un article de 40 pages, publié par les *Annales de philosophie chrétienne* (1er avril 1901) : *Scepticisme et dogmatisme, d'après l'histoire des systèmes.*

Cet article a été écrit, si je ne me trompe, dans le but de justifier la *Démonstration philosophique.* Aussi l'auteur y a condensé toutes ses idées principales ; on peut le saisir là tout entier et c'est ce que nous allons essayer de faire. L'article de M. Martin se divise en trois points, comme autrefois les discours bien composés. Le premier point tend à établir que tout philosophe créateur de système, ou faisant sien un système déjà inventé, disons mieux, que toute intelligence philosophique n'a qu'une idée, une seule. Le second point montre que cette

idée, vraie ou fausse, surtout fausse, s'impose à l'intelligence philosophique, jusqu'à s'identifier avec elle, et à n'en pouvoir être arrachée, du moins quand cette intelligence est arrivée à la pleine possession de soi, ou, si l'on veut, à sa pleine maturité. Et donc, conclurons-nous dans le troisième point, quelle responsabilité intellectuelle pourrait légitimement peser sur cette intelligence philosophique, ainsi vouée à une erreur nécessaire?

On le voit, la thèse est complète et fortement charpentée; examinons si, çà et là, ne se rencontreraient pas des endroits faibles où nous pourrions enfoncer le coin.

I

UNE NOUVELLE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE
L'UNITÉ D'INTELLECTION

« Tout ce qui exprime une intellection ou quelque chose d'approchant, écrit M. Martin, exprime toujours, en diverses manières, une *seule et même notion* (p. 7) ». Pour rendre cette affirmation moins inacceptable, le docte philosophe procède immédiatement à un élagage, qui lui semble sans doute nécessaire, dans l'arbre de la connaissance humaine. « Une proposition où l'on énumère des faits, « ajoute-t-il, peut bien offrir des notions *distinctes*, « et encore y aurait-il beaucoup à dire. Il ne s'agit « pas, d'ailleurs, ici, de ces propositions qui, *peut-« être*, en un sens très large, pourraient s'appeler

« *historiques*. Il ne s'agit que de propositions ou « purement spéculatives, ou impliquant à quelque « degré une opinion doctrinale. »

Ces quelques phrases révèlent peu de considération pour les sciences historiques; il semble bien que, toutes ensemble, elles n'offriraient pas matière à une *intellection proprement dite*. M. Martin ferme ainsi, très prestement et à peu près complètement, l'une des sources de la connaissance. Et cependant ces sciences historiques sont-elles si absolument séparées de la théologie et de la philosophie elle-même? Le Christianisme tout entier repose sur un fait, l'Incarnation du Verbe, qui s'exprimera tout d'abord dans une proposition historique, celle-ci si l'on veut : Jésus, né de la Vierge Marie, est Dieu. Cette proposition implique plus qu'une opinion doctrinale, et aussi plusieurs notions très distinctes qui s'en sont tout naturellement dégagées.

Ceci nous amène à demander comment M. Martin conçoit la formation en nous de la connaissance, et particulièrement de la connaissance intellectuelle, dont il s'occupe trop exclusivement dans son article, comme dans ses livres, du reste. Lui-même ne tarde pas à nous renseigner sur ce point. « Il y aurait encore, dit-il (p. 19), à se rendre compte « de la manière dont notre intelligence arrive aux « notions spéculatives. Or, sans entrer dans de « longs détails, il est certain que nous n'apprenons « pas de la même manière les *simples faits* et les « *théories intelligibles*. Le fait s'apprend tout à coup

« et *ne dit rien* à notre intelligence; il est mani-
« festé tantôt par la perception sensible et tantôt
« par un témoignage extérieur. Mais, au contraire,
« l'intelligible ne nous devient connu que par notre
« activité propre. Nous avons en percevant un intel-
« ligible la conscience d'atteindre en quelque sorte
« l'absolu; et si par l'effort de la réflexion nous
« parvenons enfin à un intelligible cherché, nous
« le voyons identifié avec nos perceptions anté-
« rieures... Le philosophe ressent une impression
« d'absolu; il voit toute sa doctrine dans chacune
« des théories dont sa doctrine se compose. »

Ces dernières lignes marquent bien le caractère propre de la connaissance intellectuelle par laquelle nous atteignons les idées nécessaires, qui, elles-mêmes, se ramènent toutes à l'*absolu*. Cet absolu se conçoit d'après l'article de M. Martin, sous différentes formalités, selon les philosophes créateurs de systèmes. Il sera, par exemple, la substance unique de Spinosa, c'est-à-dire le panthéisme, ou l'idée synthétique à laquelle nous rattachons toutes nos connaissances, en vertu même des lois de notre nature; c'est l'idéalisme de Kant. Ou bien, enfin, l'absolu sera le Dieu créateur du Christianisme. Nous reconnaissons avec M. Martin que l'idée d'absolu se retrouve au fond de toutes nos connaissances, non pas pour absorber leur intelligibilité particulière, mais pour les gouverner. Aussi quand, par l'effort de la réflexion, nous parvenons à un intelligible cherché, nous *ne l'identifions* ni avec

nos perceptions antérieures ni même avec l'absolu, mais nous nous contentons de l'y ramener, de l'y rattacher, afin d'établir de l'ordre dans nos connaissances. Nous souscrivons donc, sous cette réserve, à ce que M. Martin affirme de la connaissance intellectuelle, mais en repoussant de nouveau ce qu'il dit des autres genres de connaissance.

Son système, en effet, s'accuse ici de plus en plus. « Le fait, écrit-il, s'apprend tout à coup et il ne dit rien à notre intelligence. » Mais non, le fait ne s'apprend point si rapidement; il y faut parfois beaucoup de temps et beaucoup d'efforts, des études critiques très longues et très délicates. Parle-t-on des faits historiques? Est-ce que le fait de l'Incarnation qui s'apprend comme les autres, plus difficilement que bien d'autres, ne dit rien à l'esprit? Et s'il s'agit des faits physiques, des phénomènes naturels pour employer le mot de Kant, nous estimons, nous, qu'ils nous révèlent la substance; nous saisissons celle-ci à travers les phénomènes et, avec elle, ses lois, sa causalité et ses fins. Evidemment, M. Martin n'attribue aux substances matérielles rien de cette intelligibilité que nous avons caractérisée ailleurs comme une relation avec les idées-types de l'Essence divine elle-même. M. Martin ne voit dans la perception sensible qu'une modification de notre moi intime, sans rapport assuré avec les êtres extérieurs. Dans son livre sur saint Augustin, il prête à tort au grand docteur cette idée qui est la sienne propre. Nous avons vu d'autre

part que le témoignage extérieur, qui nous renseigne sur les faits historiques, ne lui inspire que peu de confiance. Ce sont deux sources de connaissance qui se rétrécissent singulièrement, si elles ne se ferment tout à fait.

Reste la connaissance intellectuelle ; comment est-elle comprise par le docte auteur et ne serait-elle pas elle-même compromise par l'abîme qu'il se plaît à creuser entre elle et les modes inférieurs de connaître. Ici reparaît l'idée-mère du système : toute démonstration philosophique n'est qu'une tautologie. « On peut, écrit M. Martin, examiner, dans « quelque livre que ce soit, les propositions les plus « justes, les plus indispensables ; on verra que l'at- « tribut exprime en termes différents le sujet lui- « même, et que toute explication doctrinale for- « mulée en une proposition répète deux fois, avec « une détermination différente, la chose même « qu'il fallait expliquer. C'est la nécessité de notre « esprit de n'avoir pas, dans l'ordre spéculatif, deux « notions réellement *différentes*, réellement *étran-* « *gères* l'une à l'autre : il y a donc pour notre lan- « gage la nécessité de reproduire en diverses ma- « nières toujours une même pensée. La reproduc- « tion, pour être dans l'ordre, doit donner deux « déterminations différentes, dont l'une est à notre « égard plus claire que l'autre. C'est ce que fait « toute définition : *L'homme est un animal raison-* « *nable* ne signifie au fond rien de plus que l'*homme* « *est l'homme ;* il ne faut pas même qu'il puisse

« signifier autre chose. Mais la pure tautologie, « l'homme est l'homme, reproduit deux fois la « même détermination ; et pour cela on l'évite : tan-« dis que la définition donne, comme sujet, la notion « à l'état confus et donne ensuite, comme attribut, « la même notion en un état plus distinct. (P. 9.) »

M. Martin concède que si on répète deux fois la même chose, dans une proposition, c'est avec une détermination différente. Mais ne serait-il pas permis de penser que la *même* chose considérée, sous *deux* déterminations *différentes*, impliquerait deux choses parfois *très différentes*, mais non pas *étrangères* l'une à l'autre, ce que M. Martin paraît confondre? Ne soyons pas dupes des mots. Les idées sont en nous des représentations, non point rigoureusement adéquates, mais conformes aux choses. Mais les *choses*, *les êtres*, sont habituellement complexes, faites d'éléments multiples. Si l'attribut d'une proposition énonce ces éléments *multiples* avec leurs *différenciations*, ne nous met-il point dès lors en possession de notions *multiples* et *diverses* que le sujet contenait *implicitement*, mais ne distinguait point et ne suffisait point à nous faire connaître? Et dès lors, peut-on dire que la proposition soit une véritable tautologie, une répétition exacte de la même idée? M. Martin ne veut pas comprendre que le propre d'une idée féconde est d'en contenir plusieurs autres, et que la simple proposition et surtout le syllogisme, et plus encore une longue argumentation, ont cette efficacité, de

les en faire sortir, de nous les montrer dans leurs diversités, avec leur différenciation. Cela suffit pour les éclairer d'une très vive lumière.

Le système de M. Martin tend à appauvrir, à stériliser la connaissance intellectuelle elle-même. Afin de nous faire mieux comprendre, reprenons l'exemple choisi par le docte philosophe : l'*homme est un animal raisonnable*. Je prétends que l'attribut dit *mieux*, et, en un *certain sens*, dit *plus* que le sujet, et c'est là tout le motif pour lequel cette proposition n'est pas l'exact équivalent de celle-ci : l'homme est l'homme. Notre attribut en effet nous révèle les deux substances dont l'homme est composé, le corps et l'âme; par son corps il est animal, et par son âme il est raisonnable. Deux simples déterminations d'un même être, dira M. Martin. Et moi je réplique : deux idées exprimant deux choses différentes et même opposées par certains côtés, et cependant unies. Et cette union est marquée elle-même dans l'attribut de notre proposition, qui énonce réellement trois idées distinctes, l'idée de corps, l'idée d'âme et l'idée d'union entre les deux. Tout cela était dans le sujet homme, reprendra M. Martin. Eh oui! mais on ne l'y voyait point.

Insistons sur la multiplicité et la diversité des notions contenues dans l'attribut de la proposition, qui serait réputée pure tautologie. Qu'un médecin, versé dans la psycho-physiologie, telle qu'on la comprend aujourd'hui, entreprenne d'analyser l'être

que l'on définit : animal raisonnable. Tout d'abord il étudiera la bête humaine, et par conséquent la nature et l'agencement des organes, leur fonctionnement régulier. A quel rang la placer dans le genre animal ? A quelle espèce appartient-elle, ou forme-t-elle à elle seule une espèce? Et dans ce cas quels caractères la rapprochent des espèces voisines et quels caractères l'en séparent? Le psychologue viendra à son tour et il étudiera l'activité sensible de cet animal raisonnable, son activité intellectuelle et son activité volontaire. Qu'il écrive ensuite toutes ses observations; ce sont des centaines de notions fort distinctes qu'il entassera dans deux gros volumes, je suppose, et vous prétendez qu'il n'y en a qu'une seule, sous des déterminations différentes!

Je devine les multiples reproches que M. Martin adressera à mon argumentation : vous rapprochez, me dira-t-il, des éléments hétérogènes en mêlant des données scientifiques, plus ou moins sûres, à une notion que nous avons demandée à notre faculté la plus haute. Il s'agit d'intellection proprement dite, et vous nous parlez d'expérimentations scientifiques.

Mais où donc M. Martin a-t-il pris cette notion de l'homme, non de tel ou tel individu, mais de l'homme en général ? Comment s'est-elle formée en lui? Il faut que nous sachions d'où elle vient pour en mesurer la valeur et l'autorité? Serait-elle innée en nous? Je ne pense pas que M. Martin

aille jusqu'à le prétendre. L'explication que nous donnons, nous, de ses origines est très connue. Les différents modes de notre connaissance, au lieu d'être séparés par des abîmes, doivent s'unir et se prêter un mutuel secours. C'est avec les données fournies par la perception externe et le sens intime que notre entendement, par un procédé d'abstraction qui lui est naturel, s'est formé cette notion générique de l'homme, animal raisonnable. Aussi les découvertes physiologiques, comme les observations de psychologie, enrichissent cette notion générique, l'éclairent, l'illuminent en quelque sorte par le dedans, montrent mieux tout ce qui y est contenu. Ces deux mots : animal raisonnable, disent au savant versé dans la physiologie et la psychologie, beaucoup plus de choses qu'à celui qui n'a que l'intellection dont nous a parlé M. Martin. On répéterait jusqu'à l'éternité la tautologie : l'homme est l'homme, sans en faire sortir les notions multiples et très diverses que notre argumentation indique à peine. Et si elle répugne à M. Martin, c'est parce qu'elle heurte ses principes sur la connaissance sensible. Pour lui les corps, les objets extérieurs, n'ont pas d'intelligibilité; ce qui veut dire que les lois qui les régissent peuvent être très différentes de celles que nous imaginons d'après les lois mêmes de notre esprit. Le physiologiste, qui étudie l'organisme humain, ne saisit par sa perception externe que les modifications de sa propre sensibilité, sans être sûr qu'elles correspondent à quelque

chose de réel. La connaissance qu'il acquiert ainsi ne peut donc apporter aucune contribution légitime à notre connaissance philosophique qui est d'un ordre différent. Cela peut être kantien, mais n'est ni scientifique ni philosophique.

Non seulement M. Martin appauvrit la connaissance intellectuelle en l'isolant ainsi, mais il l'ébranle. Nous le verrons bien par la page suivante, l'une des plus graves de son article.

« Parce que les preuves de l'existence de Dieu se « composent de notions ou de principes fondamen- « talement identiques à la conclusion, on a critiqué « bien à tort telle ou telle preuve : toutes concluent « aussi légitimement et toutes supposent, avec la « même nécessité, l'identité essentielle du principe « et de la conclusion. Saint Anselme, après saint « Augustin, mais avec moins de netteté, démontre « l'existence de Dieu par notre notion de la perfec- « tion absolue, et il a raison ; saint Thomas oppose « à saint Anselme, que l'on ne peut ainsi passer de « la pensée à l'objet réel et que, si l'on tente de le « faire, on laisse toute latitude à quiconque nierait « la réalité de Dieu. Mais quand saint Thomas « développe la preuve du premier moteur, on « peut lui dire aussi que si quelqu'un supprime « en principe tout premier moteur, on n'a plus « rien à lui opposer et de plus, dans la preuve « par le premier moteur aussi bien que dans la « preuve de saint Anselme, on va de la pensée à « l'objet. Car saint Thomas, *à l'occasion des choses*

« *extérieures*, pense plus vivement la nécessité du « premier moteur, ou de Dieu; et saint Anselme, « sans prendre occasion des choses extérieures, et « en ne considérant que sa notion préliminaire de « la perfection absolue, pense l'identité de Dieu et « de la perfection absolue. Ni l'un ni l'autre ne « prétend avoir la conscience directe de Dieu; et « l'un et l'autre identifie la notion de Dieu avec une « autre notion déjà possédée : Saint Anselme, avec « la notion de plus grande perfection possible; « saint Thomas, moins directement, avec la notion « de Dieu lui-même. Il pense, en effet, ou il est « censé penser d'abord les choses contingentes; or, « personne ne peut penser le contingent comme « tel sans penser le nécessaire; on pensait peut-« être le nécessaire avec moins de vivacité, mais « on le pensait primitivement; sans cela la notion « de contingent ne signifierait rien. Ainsi plus saint « Thomas s'arrête au contingent, plus aussi il rend « vive en son esprit la notion *antérieure* du néces-« saire. Adresser là-dessus un reproche à saint « Thomas, ce serait se tromper; mais, en cette occa-« sion comme en beaucoup d'autres, l'on doit con-« stater que l'intelligence humaine, dans son acti-« vité purement spéculative, ne considère jamais « plusieurs intelligibles réellement distincts; ni « elle ne le peut, ni elle ne le doit; elle constate « que telle notion, encore inaperçue, est identique « avec telle ou telle autre primitivement acquise; « ou bien encore comme dans la preuve par la con-

« tingence du monde, elle pense deux fois l'ab-
« solu, d'abord négativement sous la conception de
« contingence, et bientôt positivement sous la
« conception même d'absolu. (Pp. 15, 16.) »

M. Martin étend aux preuves de l'existence de Dieu ce qu'il nous a dit de la définition de l'homme. Ces preuves, elles aussi, seraient toutes de pures tautologies, puisqu'elles se composent de notions ou principes *fondamentalement identiques* à la conclusion. Et afin de rendre sa théorie plausible, il commence par ramener toutes ces preuves au seul argument de saint Anselme, qui part de l'idée de l'infini, pour conclure à la réalité, à la réelle existence de cet infini. A mon avis cet argument a une vraie valeur, étant donné ce que les kantiens n'accordent pas, la véracité native de nos facultés mentales. Il faut avouer cependant que cet argument est abandonné d'un grand nombre, à cause de l'objection formulée par saint Thomas et par tant d'autres : qu'il n'est pas permis de passer de l'idée d'une chose à l'existence réelle de cette chose elle-même, mais que l'on peut simplement conclure à sa possibilité. Quoiqu'il en soit, il y a là pour nous un motif de tenir plus énergiquement aux autres preuves, et de ne point souffrir que, par d'ingénieuses manipulations, on les ramène à la preuve ontologique ainsi compromise. Et c'est là précisément ce que je reproche à M. Martin.

Au lieu d'être des jugements purement analytiques, la preuve cosmologique par excellence, tirée

de la contingence de ce monde; et la preuve téléologique, tirée des causes finales ou de l'ordre de ce même monde, sont des arguments *a posteriori* et ont une valeur scientifique incontestable. C'est donc bien à tort que M. Martin écrit : « Dans la preuve par le premier moteur — ou la contingence de ce monde, saint Thomas va de la *pensée à l'objet, à l'occasion* des choses extérieures, et pense plus vivement la nécessité du premier moteur. » Il y a dans ces affirmations un escamotage de l'un des éléments essentiels de l'argument de saint Thomas : ce que le grand docteur pense tout d'abord, ce qu'il conçoit très bien, comme une notion parfaitement intelligible, qu'il placera à la base de son raisonnement, c'est la contingence de ce monde ou le mouvement qui partout y est produit. Les choses extérieures, ainsi que leurs mouvements, lui sont révélées par la perception externe et, en les pénétrant, il en découvre la contingence. Nous voyons reparaître ici la répulsion que M. Martin éprouve pour la connaissance sensible, et la séparation systématique qu'il établit entre cette connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. C'est le préjugé kantien que nous combattrons partout où il se produira.

Quoi qu'en dise M. Martin, ce n'est donc pas de l'idée de Dieu ou de l'être nécessaire, en *prenant seulement occasion des choses extérieures*, que saint Thomas conclut à l'existence de Dieu ; mais c'est des choses extérieures elles-mêmes et de leur

contingence dûment constatée. Ces choses ne subsistent point par elles-mêmes, dit-il, mais par un autre qui ne saurait être contingent et, par suite, qui en lui a sa raison suffisante: donc cet autre existe et c'est Dieu. En vain M. Martin ajoute : « Personne ne peut penser le contingent, comme tel, sans penser le nécessaire ; sans cela la notion du contingent ne signifierait jamais rien. » Je réponds : la question n'est pas de savoir ce que signifie ou ne signifie pas la notion du contingent, mais d'apprendre d'où elle vient. Or, nous soutenons qu'elle vient du monde extérieur, de l'étude des êtres réels qui nous entourent ; au lieu d'être une idéalité de notre propre esprit. Saint Thomas pense le contingent; parce qu'il l'a vu, parce qu'il l'a saisi dans les phénomènes et à travers les phénomènes. Le spectacle de la nature, perçu par les sens, lui a fourni les éléments avec lesquels il s'est formé la notion du contingent et, de cette notion, il est remonté à la notion du nécessaire. L'erreur de M. Martin est de croire que la notion du nécessaire soit, dans notre esprit, antérieure à celle du contingent; or, cela est contraire à toute expérience; c'est la notion du contingent qui s'y forme tout d'abord, sous l'action des choses extérieures. La notion du nécessaire est sans doute supérieure à l'autre, mais elle ne lui est point antérieure (1).

M. Martin est sans doute très conséquent avec

(1) Voir la *Psychologie* de M. Rabier, chap XXXIV, § 3.

lui-même et pousse à toute extrémité son système, lorsqu'il essaie d'*identifier* les deux notions du contingent et du nécessaire, pour en faire l'objet unique d'une unique intellection; mais, en cela il aggrave son erreur. « L'intelligence humaine, nous répète-t-il, dans son activité spéculative ne considère jamais plusieurs intelligibles réellement distincts; ni elle ne le peut, ni elle ne le doit... dans la preuve de la contingence de ce monde elle pense deux fois l'absolu, d'abord *négativement* sous la conception de contigence, et bientôt positivement sous celle d'absolu. »

Mais alors notre activité spéculative est donc absolument incapable de saisir, à la fois, Dieu et le monde, le créateur et les choses créées; de les distinguer entre eux, en les unissant dans une intellection très inadéquate sans doute, mais cependant très fondée en raison ? Si ontologiste que l'on puisse être, et M. Martin l'est beaucoup, une telle manière de comprendre la spéculation philosophique ne saurait être permise. A peine le serait-elle à un panthéiste. Je ne parviens pas à comprendre non plus comment on peut penser *négativement* l'absolu, ni chose quelconque. Un concept qui ne serait que négatif, qui ne porterait sur rien, serait-il encore un concept ? En tous cas, celui de la contingence implique un élément très positif, la dépendance. Et cette dépendance peut très bien ne point remonter *immédiatement* jusqu'à l'absolu, mais s'arrêter — et cela arrive très souvent, — à

une cause supérieure, et contingente elle-même.

M. Martin étend son idée première de l'intellection, *une*, beaucoup plus loin encore :

« Formellement parlant, écrit-il, un système « *complet* de philosophie présente, lui aussi, avec « *diverses déterminations* une conception fonda- « mentale toujours *identique* à elle-même... L'*É-* « *thique* exprime partout la pensée spéculative qui « est l'unité de substance ; la *Critique de la raison* « *pure*, les modalités ou catégories de Kant ; saint « Augustin, la notion de Dieu en qui toute perfec- « tion est réalisée. C'est pour cela que, si l'on nie « simplement la liberté humaine, on fait Dieu « auteur de notre erreur et de notre péché ; on ne « pense plus le Dieu parfait, pensé par saint Augus- « tin. Et sans doute la notion de notre liberté n'est « pas *substantiellement la notion de Dieu*, mais si on « y prend garde et si on agit en philosophe, la no- « tion de notre liberté ne subsiste pas dans l'isole- « ment... Et lorsque, pour démontrer notre liberté, « on fait appel avec raison au témoignage de notre « conscience, on suppose en cela même toute une « philosophie : car, si nous ne sommes pas une « substance, si le témoignage intérieur n'est qu'un « pur phénomène ou que notre pure manière « d'être, on invoque inutilement le témoignage « intérieur... Voilà dès lors la notion de Dieu, « laquelle, avant d'être directement introduite, « dominait tout, c'est-à-dire, était confusément « pensée. C'est cette notion qui compose toute la

« philosophie de saint Augustin, de saint Thomas « et de tant d'autres philosophes. (P. 18). »

Non, la notion de Dieu ne compose point, à elle seule, toute la philosophie de ces Docteurs. Si M. Martin se contentait de dire qu'elle domine et dirige toutes les autres, nous serions de son avis; mais cela n'autorise point à dire qu'elle les absorbe; elle les laisse subsister toutes, et elles sont nombreuses, en les gouvernant et en les unissant. Le docte philosophe nous fournit lui-même les éléments d'une réfutation bien aisée. « Et sans doute, nous dit-il, la notion de notre liberté n'est pas *substantiellement* la notion de Dieu. » C'est tout ce qu'il nous faut pour condamner le système de M. Martin. » La notion de notre liberté, ajoute-t-il, ne subsiste pas dans l'isolement. » Nous n'avons jamais prétendu le contraire. Que cette notion appelle une notion connexe, est-ce que cela prouve autre chose que leur relation nécessaire, ce qui n'équivaut pas à leur identité?

Le lecteur voudra bien remarquer, par quel fatal enchaînement de système, M. Martin est amené à infirmer ici la perception interne, source de la connaissance de notre moi, comme il attaquait précédemment la perception externe, source de notre connaissance du monde extérieur. C'est par cette perception interne ou, si l'on aime mieux, par notre sens intime ou notre conscience spontanée, que nous saisissons notre liberté; c'est par cette même conscience, non plus spontanée mais réflé-

chie, que nous en analysons les actes. Comment son témoignage pourrait-il être *inutilement* invoqué, parce que la notion de notre liberté est dominée par la notion de Dieu et de sa Providence ? Un système philosophique qui se mettrait en contradiction avec le témoignage intérieur, serait par là même démontré faux; car les notions, dès lors qu'elles sont justes et vraies, ne peuvent que s'éclairer et se fortifier mutuellement. Il est sans doute inutile de pousser plus loin cette argumentation; je ne ferais que répéter, sous des formes à peine différentes, des observations précédemment énoncées.

II

LE DÉTERMINISME INTELLECTUEL

Après avoir essayé de nous prouver que nous vivons d'une seule idée, celle de l'absolu, que nous concevions cet absolu comme substance unique avec Spinosa, ou comme idée pure avec Kant, ou comme Dieu créateur avec saint Augustin, M. l'abbé Martin fait un pas de plus ; il s'efforce d'établir que cette idée, sous quelque formalité qu'on la perçoive, s'impose à l'esprit du philosophe. Soyons panthéiste, idéaliste ou monothéiste, il n'importe ; notre conception philosophique est tellement identifiée avec notre esprit qu'il nous est, *actuellement du moins*, impossible de l'en arracher. La question est très grave ; c'est celle du déterminisme intellec-

tuel ou psychologique, et nos lecteurs savent à qui M. Martin l'a emprunté; c'est à cet endroit surtout que son système porte la marque kantienne.

Quelques observations préalables sont nécessaires. Tout le monde sait que l'intelligence humaine, frappée des rayons d'une vérité évidente, de cette évidence que l'on appelle intrinsèque, est contrainte d'y adhérer. Toute hésitation et tout doute lui sont impossibles. Qui hésite à affirmer que le tout est plus grand que la partie, pourvu qu'il comprenne la signification des mots qui expriment ce jugement? Il en est ainsi pour certains principes de métaphysique, le principe d'identité ou de contradiction et quelques autres en fort petit nombre. Quand il s'agit des conclusions légitimement déduites de ces principes, l'évidence n'est déjà plus aussi impérieuse, parce qu'elle n'est pas immédiate; elle s'impose encore, mais c'est à la suite d'un raisonnement. L'existence de Dieu est une vérité très certaine, métaphysiquement démontrée, nous l'avons vu, et cependant les égarements de l'athéisme montrent qu'elle n'emporte point l'assentiment de notre esprit comme cet énoncé mathématique : deux et deux font quatre. Toutefois, sitôt que la vérité est suffisamment manifestée, je veux dire entourée de toutes les garanties d'exactitude qui la rendent certaine, elle détermine toujours, ou du moins elle doit déterminer l'assentiment de tout esprit droit et sincère. Le devoir de celui-ci est de s'y attacher et d'en vivre.

Si M. Martin n'avait voulu dire rien autre chose, nous n'élèverions contre lui aucune contradiction. Mais sa pensée est bien différente et nos lecteurs l'ont comprise : Toute conviction doctrinale, formée chez un philosophe, fût-elle sophistique comme l'idéalisme de Kant, fausse comme le panthéisme de Spinosa, est tellement inhérente à son esprit qu'il ne peut s'en défaire, *actuellement du moins*, et nous mesurerons bientôt la portée de cette réserve. Voici l'explication qu'en donne M. Martin :

« Nulle intelligence humaine ne peut placer hors « de soi sa propre doctrine, l'examiner comme une « réalité étrangère, se sentir au-dessus d'elle et « posséder une force indépendante pour la juger... « Quelle que soit sa pensée, le philosophe ne peut « la détacher de lui-même. Il ne peut, ni avoir deux « intelligences, dont l'une adhérerait à la doctrine « et dont l'autre jugerait avec supériorité et avec « indépendance ; ni exercer deux activités intel- « lectuelles complètes et isolées, dont l'une serait « l'adhésion doctrinale et l'autre, le pur jugement, « le jugement indépendant et supérieur. Les noms « propres serviront à mieux préciser. Renan n'a « pas eu, en dehors de sa conception doctrinale, « une force intellectuelle, indépendante et supé- « rieure, qui lui garantissait à lui-même sa propre « conception doctrinale; Kant, Spinosa, saint Au- « gustin, n'ont eu chacun que leur propre activité « intellectuelle, activité indivisible, produisant à

« la fois la conviction doctrinale et la connaissance « des motifs sur lesquels la conviction s'appuyait. Il « serait plus exact de dire que, pour chacun d'eux, « l'activité intellectuelle se traduisait par la vision « intellectuelle de la doctrine. Le Spinosa qui pense « l'*Ethique*, n'a pas une seconde raison qui lui « garantisse la vérité de l'*Ethique;* le saint Augustin « qui pense la *Cité de Dieu*, n'a pas non plus une « seconde raison qui lui garantisse la vérité de la « *Cité de Dieu*. Et en quelque manière que l'on s'in- « génie, on trouvera que, pour tout philosophe, « l'acte de percevoir intellectuellement sa doctrine, « *épuise toute* l'activité intellectuelle de ce philo- « sophe, et que les deux mots *percevoir intellec- « tuellement* expriment une seule opération, celle « que l'on désigne par le terme comprendre. (P. 21. »)

Sans doute, le philosophe n'a pas deux intelligences, l'une pour adhérer à ce qu'il croit être la vérité ; l'autre pour juger son adhésion elle-même. Si l'on pouvait concevoir la coexistence de ces deux intelligences, à supposer qu'elles fussent opposées entre elles, on serait amené à en désirer une troisième pour les départager. L'homme n'a point été ainsi constitué ; très certainement Dieu ne lui a donné qu'une seule intelligence, sujette à l'erreur et cependant faite pour appréhender le vrai, capable encore de cette appréhension ou compréhension, lorsque son activité est bien dirigée. Mais lorsque l'erreur l'a captivée, cette intelligence n'a-t-elle plus aucune ressource *actuelle*, pour briser les

chaînes de son esclavage? M. Martin le prétend; je crois qu'en cela il se trompe, et voici les motifs que j'ai de le penser.

M. Martin affirme « que le philosophe épuise toute son activité intellectuelle dans l'acte de percevoir intellectuellement sa doctrine », mais il serait bien embarrassé pour en fournir la preuve. Nous-mêmes, sommes-nous sûrs d'avoir engagé *toute* notre puissance de réflexion dans l'examen d'un système philosophique quelconque? Qui nous garantit que le créateur de ce système n'a pas eu les mêmes défaillances? Nos opérations intellectuelles sont choses fort complexes, très mystérieuses, M. Martin nous en avertit à tout instant. N'est-il pas dès lors un peu indiscret de se porter garant d'un Spinosa, d'un Kant, d'un Renan, et de nous affirmer que ces philosophes ont *épuisé toute* leur activité intellectuelle, l'un dans l'*Ethique*, l'autre dans la *Critique de la raison pure*, le dernier dans *les Origines du Christianisme*. Et si une partie de leur activité intellectuelle s'était comme réservée, même à leur insu, n'auraient-ils pu trouver dans cette réserve une ressource suffisante pour se reprendre eux-mêmes et se corriger?

Cette persuasion s'accroit en moi à mesure que j'analyse notre acte intellectuel. Cet acte n'est point, les philosophes du dogmatisme moral le savent mieux que personne, le produit exclusif de l'esprit, de la raison raisonnante, comme ils aiment à le dire. La volonté y a bien sa part, ne serait-ce

que pour commander à l'intelligence l'attention requise, surtout pour se former une doctrine philosophique. L'attention implique un effort très pénible, quand il dure autant que l'exige la rédaction d'œuvres aussi considérables que l'*Ethique*, les *Trois Critiques* et les *Origines du Christianisme*. Qu'il y ait dans l'esprit une détente, à l'une de ces heures décisives où l'on saisit, ou bien où l'on manque le nœud d'une question, la solution d'un problème philosophique, alors l'activité intellectuelle cesse d'être pleine; elle ne s'engage point tout entière; et pour redire le mot de M. Martin, elle ne *s'épuise pas*. Est-on sûr que cela n'est arrivé ni à Kant, ni à Spinosa, ni à Renan. Que la volonté, se ressaisissant elle-même, commande à l'esprit un effort plus intense, et cet esprit va distinguer nettement la vérité qui lui était échappée, se déprendre de l'erreur, en un mot, se corriger. La volonté a cet empire sur l'esprit, parce qu'en définitive elle est libre; c'est cette liberté qui brise la chaîne du déterminisme intellectuel. « Lors donc qu'il s'agit de doctrine, écrit M. Martin, il existe pour le philosophe une seule ressource qui est la *vision intellectuelle* ou l'activité intellectuelle du philosophe lui-même. » Pardon, il reste à ce philosophe une autre ressource encore, celle de sa volonté libre qui peut soumettre à une *révision* sa vision intellectuelle et rendre *plus intense* et *plus puissante*, en la rendant *plus appliquée*, son activité intellectuelle.

La volonté libre mêle encore son activité à l'activité intellectuelle, pour la fausser ou la rectifier, selon ses propres dispositions. En effet, la volonté est une faculté accessible à mille influences. Les passions la troublent très souvent, et dès lors comment l'acte intellectuel auquel elle participe indirectement, ne se ressentirait-il pas de cette perturbation ? Un instinctif pressentiment l'avertit, par exemple, que telle doctrine, élaborée par l'intelligence philosophique, sera opposée à ses convoitises et à ses fantaisies ; immédiatement elle agira sur l'esprit pour lui faire partager ses répugnances ; la doctrine juste et vraie sera condamnée et la thèse contraire, si fausse soit-elle, prévaudra. Qui donc ignore cet obscurcissement de l'intelligence par les vices du cœur ? Les philosophes, faiseurs de systèmes, n'en sont pas plus exempts que nous. Mais si la volonté séduite devient trop souvent séductrice à son tour, elle peut aussi, avec la souplesse qui lui est naturelle, se ressaisir bien vite, engager contre les passions une lutte victorieuse et se corriger elle-même. L'esprit reconquerra dans une même mesure sa liberté ; il révisera ses propres jugements après les avoir passés au crible d'un examen plus approfondi. C'est ainsi qu'il échappe au déterminisme rêvé par M. Martin.

Je formulerai contre ce docte philosophe un reproche peut-être plus grave encore ; c'est qu'il ne tient aucun compte, ou à peu près, de la vérité objective, des signes qui la manifestent et permettent

toujours de la distinguer de l'erreur, du critère de la certitude. Il oublie trop souvent le mot de Spinosa : *Verum est enim index sui et falsi*, qu'il a cependant cité dans son article. Comment expliquer cette phrase par exemple : « Kant, Spinosa et « saint Augustin montrent chacun que leur propre « activité intellectuelle produit à la fois la convic- « tion doctrinale et la connaissance des motifs sur « lesquels la conviction s'appuyait. » On avait cru jusqu'ici que la conviction doctrinale dépendait aussi et tout d'abord de la doctrine, ou plutôt de l'objet de la doctrine. L'activité intellectuelle perçoit cet objet, mais ne le crée pas ; il faut que cet objet existe tout d'abord pour qu'il soit perçu. Les motifs sur lesquels s'appuie la conviction doctrinale sont tirés, en premier lieu, de l'intelligibilité de cet objet, de son rayonnement propre, de cette évidence qui crée en nous la certitude, et nous arrive par des voies diverses comme les objets mêmes de notre connaissance. M. Martin établit-il, sous ce rapport, une différence entre le panthéisme de Spinosa, le criticisme de Kant, le dilettantisme de Renan et le Christianisme de saint Augustin. Ces trois ou quatre systèmes ont-ils les mêmes garanties d'exactitude, le même critère de vérité ? Le vrai témoignera-t-il ici et *sur lui-même* et sur *ce qui lui est opposé, Verum est enim index et sui et falsi*. Et si vous le croyez, pourquoi ne pas en tenir compte ? Pourquoi même ce témoignage n'aurait-il pu être perçu par Renan, Kant et Spinosa, mis ainsi en de-

meuré de réformer leurs propres systèmes? Une telle réforme ne s'est jamais vue, dit-on. Soit, je ne discute pas la question de fait, mais de possibilité. Or, on ne niera jamais cette possibilité, sans mettre en péril et le *critère* de la certitude et la *vérité objective* elle-même. N'est-ce point ce qu'a fait, malgré lui sans doute, M. l'abbé Martin?

Une simple remarque suffit pour ébranler tout ce système et la voici : il y a eu des philosophes et des plus illustres qui ont, non seulement modifié leurs systèmes, mais qui les ont repoussés absolument et les ont remplacés par des systèmes contradictoires. Ceux-là du moins n'avaient point la conviction doctrinale tellement identifiée avec l'intelligence qu'ils n'aient pu l'en arracher. M. Martin, qui a réponse à tout, se tire ingénieusement de cette difficulté. « L'identité de la raison philosophique *actuelle* et de la conviction *actuelle*, ne « rend pas non plus contradictoires les transformations intellectuelles qui, souvent, se sont « produites chez les philosophes. Kant abandonna « un jour son dogmatisme ; il cessa d'être celui qu'il « était et il devint le philosophe dont la pensée s'exprime dans la *Critique de la raison pure*. C'est « dire qu'il eut successivement *deux raisons philosophiques incompatibles*... Une crise se produisit « dont le détail échappe à toute observation. Kant « sut bien qu'il n'était plus le même ; mais, pourquoi et comment la transformation s'opéra-t-elle? « Il ne se vit jamais se transformant, il ne perçut

« jamais, avant la transformation, le pourquoi qui « allait opérer la transformation ; il ne fut jamais à « l'égard de lui-même le juge étranger à la dispute, « et qui termine tout par une sentence autorisée ; « si la crise fut longue en lui et si elle fut laborieuse, « il resta longtemps sans pouvoir exactement démê- « ler ses pensées ; et si elle fut courte, il ne la connut « pas mieux et *surtout il ne la domina pas mieux.* « Il fut à chaque instant une force libre et intellec- « tuelle ; il ne connut pas toujours son état..... « P. 31. »

M. Martin se montre ici kantien parfait ; il s'approprie toute la théorie du maître sur le déterminisme intellectuel et sur la liberté, et, très ingénieusement, il s'applique à la justifier par l'exemple de Kant lui-même. Nos lecteurs se rappellent les consciencieux efforts de M. Ruyssen pour tirer au clair la pensée kantienne à cet égard. Dans le moi phénoménal où se déroule l'interminable série de nos pensées, de nos sentiments, impressions de toutes sortes, et même de nos volitions, tout est fatal. Un phénomène en amène un autre ; toute pensée naît de la pensée qui précède et engendre celle qui suit. Je l'ai dit, il en est de même de nos volitions. Et cependant, la liberté existe, puisqu'elle est *postulée* par la raison pratique ; elle doit trouver quelque part sa place ; Kant la loge dans le moi nouménal, antérieur et postérieur, mais aussi *sous-jacent* à la vie phénoménale dont il apparaît comme le support.

M. Martin s'approprie tout simplement cette doc-

trine et nous la traduit en très bon français. Entendons-le à nouveau : « Kant fut à chaque instant une certaine force libre et intellectuelle ; il *ne connut pas* toujours son état. » Je crois bien ! le monde nouménal a de ces profondeurs insondées, ainsi que nous l'avons montré dans notre précédente étude. Mais suivons bien la marche du système : sitôt que cette force *libre* entre en exercice, sitôt que cette activité intellectuelle s'actualise et se forme une conviction doctrinale, en *passant* dans le monde des *phénomènes*, elle devient esclave du déterminisme qui y règne et se sent tellement dominée par sa propre conviction doctrinale, celle-ci fût-elle aussi fausse que possible, qu'elle ne peut plus la répudier. Si elle en change un jour, c'est qu'elle aura changé elle-même et sera devenue une autre intelligence, exclusive de la première. Mais n'allez pas croire que la liberté soit pour quelque chose dans cette transformation. Loin de diriger ce mouvement, Kant ne parvient pas à s'en rendre compte, et *moins encore* à s'en rendre *maître*. M. Martin nous l'a déclaré, à supposer que la crise fut courte, « Kant ne la connut pas mieux, et *surtout* ne la *domina pas* mieux. »

Nos lecteurs comprennent sans doute où nous achemine M. Martin ; à l'irresponsabilité intellectuelle. Et n'avait-il pas marqué ce but dès les premières pages de son article, à propos de quelques réflexions très judicieuses de Bossuet, celle-ci par exemple : « Tant il est difficile aux savants du

« siècle, accoutumés à mesurer tout à leur propre « sens, d'en faire cette parfaite abdication qui seule « fait les catholiques. » « Il est bien simple, reprend « M. Martin, de répliquer à Bossuet : Sans doute, « *s'il leur était facile de la faire*, ils ne seraient plus « les savants du siècle. Bossuet dit aussi aux liber- « tins : « Si vous savez rencontrer le vrai point par « où il faut regarder les choses... vous ne verrez « que sagesse là où vous n'imaginiez que désordre. » « *Sans doute* encore, réplique M. Martin, s'ils savent « une fois rencontrer le point, ils ne sont déjà plus « ce qu'ils étaient et ils commencent à voir dans « l'univers la *sagesse* de Dieu. C'est toujours Bossuet « qui dit : « Les sages du monde, voyant l'homme, « d'un côté si grand, et de l'autre si méprisable, « n'ont su ni que penser ni que dire d'une si « étrange composition. » Et il y a toujours la même « réponse : *Sans doute s'ils avaient su que penser et* « *que dire*, ils n'auraient plus été *les sages du monde*. « « Il manque un sens aux incrédules », dit encore « Bossuet ; et *sans doute, si ce sens ne leur man-* « *quait pas*, ils ne seraient pas *incrédules*. (P. 8.) »

Pour tout résumer en deux mots : Etant ce qu'ils étaient ; savants du siècle, sages du monde, incrédules, ont dû penser exactement ce qu'ils ont pensé, faire exactement ce qu'ils ont fait, pour cette raison bien simple qu'ils ne pouvaient ni penser ni faire autrement. Et dès lors ils sont donc irresponsables.

III

L'IRRESPONSABILITÉ INTELLECTUELLE

En dépit d'une réserve qui ressemble à une ironie, M. Martin revendique cette irresponsabilité pour les génies originaux, arrivés à leur plein développement ; ceux-là, du moins, ne peuvent changer. « Peu importe, du reste, par quel travail et en quelles « conditions leur développement s'est opéré... Un saint Augustin, un « Kant, un Spinosa ne peuvent changer », à cause précisément de la force de leur intellection et de la supériorité de leur génie.

M. Martin aurait-il l'obligeance de nous dire à quels signes nous pourrions reconnaître, après lui, qu'un philosophe est arrivé à son plein développement, à cet état définitif dont on nous parle ? Qui l'autorise à croire que Spinosa, après avoir écrit l'*Ethique*, était incapable de concevoir autre chose, et même autre chose de très différent et de très opposé. M. Martin essaie de répondre à cette question. Ecoutons-le : « L'intellection philosophique, dit-il, « ne provient point d'une intelligence, faculté « isolée. Le philosophe veut et aime ce qu'il com- « prend... Il n'y a point de philosophes purement « intellectualistes... alors même qu'ils n'aperçoi- « vent pas que leur intellection dépend aussi de la « volonté. (P. 37.) » On ne saurait mieux dire et moi-même je viens d'exposer une doctrine identique,

mais pour en tirer des conclusions radicalement opposées à celles de M. Martin. « Le philosophe « doit, ajoute-t-il, *par la nécessité intime de la na-* « *ture humaine*, confondre en un *seul* acte l'intel- « lection et l'amour de sa doctrine. Il n'y a jamais « eu en lui une première intellection qui fût séparée « de l'amour, ni un premier amour qui fût séparé « de toute intellection. (*Loc. cit.*, p. 37) « Je l'accorde, opération de l'intelligence et opération de la volonté s'unissent et se mêlent dans l'acte intellectuel, dans la première intellection comme dans la dernière ; mais, oui on non, l'opération volontaire est-elle imprégnée de liberté chez notre philosophe arrivé, aussi bien que chez nous tous? En d'autres termes, votre déterminisme s'étend-il à la volonté qui serait prise dans l'engrenage au même degré que l'intelligence? Eh bien, oui! de l'aveu de M. Martin. « On ne se verra pas moins impuissant à susciter « chez Spinosa un autre mode d'amour qu'un autre « mode d'intellection. Le philosophe *créateur* n'est « réellement accessible *par aucun endroit ;* il com- « prend selon qu'il aime, et il aime selon qu'il « comprend. » Spinosa est donc irrévocablement lié à son panthéisme; et il lui est à jamais impossible de devenir monothéiste et chrétien. Cette impossibilité, non pas métaphysique et absolue, M. Martin le reconnaît, mais cette impossibilité pratique et réelle vient de son génie même, et de cette pleine possession de soi à laquelle il est arrivé.

Insistez-vous en demandant à M. Martin si le philosophe de génie, une fois arrivé, demeure jusqu'au bout de sa carrière, en possession de sa liberté comme les simples mortels, et, au cas où il en serait ainsi, pourquoi ce philosophe arrivé ne pourrait pas former en lui, en vertu de sa liberté conservée, des dispositions morales et même intellectuelles qui lui permettraient de distinguer plus sûrement la vérité?... pourquoi, par exemple, il n'en viendrait pas à la pratique de cette humilité intellectuelle que saint Augustin recommandait si vivement, surtout aux savants et aux philosophes?...

M. Martin nous répond : «Saint Augustin rai-« sonne admirablement sur l'orgueil intellectuel, « il explique par cette sorte d'orgueil la résistance « de Porphyre au Christianisme; mais quiconque « raisonne de la sorte a déjà l'intelligence chré-« tienne. Prenons-y garde. Un Spinosa, un Kant ne « se laisse guider dans ses méditations par aucun « *orgueil vulgaire;* ils ont l'un et l'autre le génie « créateur; leur génie, par l'usage même qu'il a fait « de sa puissance, a perdu la faculté chrétienne par « excellence : l'humilité. (*Loc. cit.*, p. 39.) « La ques-« tion n'est donc pas si, avec un commencement « réel d'humilité, Spinosa ou Kant pourra se « convertir, mais bien si Spinosa ou Kant peut « ressentir quelque chose de l'humilité qui le « transformerait. *Or il ne le peut pas...* (P. 40.) »

Que le lecteur veuille se reporter aux éléments de

réfutation que j'ai déjà utilisés contre M. Martin, et il estimera cette doctrine antiphilosophique, pour deux motifs principaux que je tiens à redire : parce qu'elle atténue ou même méconnaît notre aptitude intellectuelle à discerner le vrai du faux ; parce qu'elle méconnaît plus gravement encore la liberté de la volonté alors même que celle ci participe à l'acte intellectuel. Je voudrais, pour finir, démontrer que cette doctrine est nettement antichrétienne. M. Martin oublie, en effet, que la grâce prévient le philosophe qui cherche le vrai, qu'elle éclaire son esprit et sollicite sa volonté, qu'elle l'aide à s'établir dans des dispositions intellectuelles et morales qui rendent plus sûres et plus fructueuses ses investigations. C'est avec cette grâce que devient aisée l'humilité intellectuelle, que M. Martin considère comme impossible, dans l'âme d'un Spinosa et d'un Kant, sans doute parce qu'il n'a pas voulu tenir compte de tous les facteurs qui la produisent. Cette grâce sera certainement repoussée, me répondrait M. Martin; mais c'est précisément pour ce motif que vous ne pouvez pas amnistier de cette façon la permanente incrédulité de ces philosophes. Vous dites que leur génie, par l'usage qu'il a fait de sa puissance, a perdu la faculté chrétienne par excellence, l'humilité. Mais c'est que l'usage de cette puissance a été mauvais, et si mauvais qu'il a compromis ou plutôt ruiné à l'avance tout l'avenir. Vous dites que leur orgueil n'est point *vulgaire;* je le sais bien,

mais en est-il *moins coupable?* Vous plaidez en faveur de leur sincérité qui, à votre avis, est très sérieuse. Pour moi, je n'en sais rien ; je ne la nie pas pour cela ; mais à supposer que cette sincérité soit très réelle, telle qu'il la faut pour leur inspirer une tranquillité absolue, qui vous dit que cette sincérité *présente*, *actuelle* et *actuellement sérieuse*, n'est pas faite de *prévarications antérieures* dont Dieu est seul juge. Notre vie à tous est ourdie de grâces divines et d'actes libres dont nous demeurons perpétuellement responsables. Grâces et actes libres ont des conséquences qui se déroulent, non point fatalement, mais d'après les lois très souples, dans leur application, de la bonne et douce Providence.

En ce sens le présent est déterminé par notre passé. Si ce passé a connu des crises pareilles à celles que traversa Kant, crises préparées elles-mêmes par des actes antérieurs dont nous demeurons responsables, qui donc nous garantit qu'il n'y a pas eu là, dans ces crises mêmes, une véritable et très grave culpabilité? Cette culpabilité librement encourue aura son contre-coup peut-être dans tout le reste de la vie. La tranquillité seréine qui s'établira ensuite dans l'âme intéressée à oublier, ne suffira point pour la faire disparaître. Je crains que la sincérité de vos philosophes n'ait été constituée de ces éléments-là. Je l'ai dit, laissons à Dieu seul, si vous voulez bien, le soin de les juger; mais prenons garde de calomnier sa providence, de com-

promettre ou de nier, implicitement du moins, des vérités essentielles de la révélation, pour innocenter des errants sous le prétexte étrange qu'ils sont de génie, et de génie arrivé à la pleine possession de soi. Pour moi, j'ai peine à me persuader que Renan était irresponsable, quand il écrivait les pages blasphématoires par lesquelles il a clos sa longue et triste carrière. Le juste juge, en analysant la conviction doctrinale ou plutôt anti-doctrinale que s'était formée ce transfuge, y aura trouvé autre chose que du sérieux et de la sincérité.

Si vous revendiquez l'irresponsabilité intellectuelle pour vos philosophes arrivés, d'autres la revendiqueront, à meilleur droit, pour les bons bourgeois imbus de leurs doctrines, victimes de la lecture qu'ils ont faite de la *Vie de Jésus* et des *Origines du Christianisme*. Vous plaidez l'innocence des premiers, à cause de la force même de leur intelligence philosophique qui s'est identifiée avec leurs erreurs. Les écrivains dont je parle, et ils sont légion, plaideront l'innocence des seconds, à cause de la faiblesse de leur intelligence, très peu philosophique, qui a été facilement asservie par la sophistique de ces génies parvenus que vous amnistiez. Oh ! la triste doctrine ! comme elle caresse les infirmités de l'esprit français ! On nous parle sans cesse de garder le contact avec la pensée contemporaine; est-ce donc pour arriver à de pareils résultats?

Si tout cela est vrai, à quoi peut bien aboutir

l'apostolat catholique? Si réellement saint Augustin a pensé de même, et M. Martin le prétend, pourquoi ce grand et illustre docteur a-t-il tant prêché et écrit, surtout contre les philosophes, arrivés ou non à la plénitude de leur génie. Voici sur ce point une page de M. Martin bien singulière encore : « Il sera surtout très important de « renoncer à une chimère longtemps poursuivie, « et de comprendre enfin combien Bonald avait « tort de dire : Une fois que l'on admet les vérités « universelles, il est plus facile qu'on ne pense d'a« mener de conséquence en conséquence un bon « esprit et *surtout* un cœur droit, à reconnaître, « dans une réunion d'hommes plutôt que dans une « autre, une application plus juste et conséquente « de ces hautes vérités. Mais si la chose était réel« lement facile, on aurait depuis longtemps con« verti tout le monde. Il est vrai que Bonald exige « un *bon esprit* et un *cœur droit*. Voilà précisément « l'équivoque. Il faudrait enfin déterminer ce que « l'on entend par *bon esprit* et par *cœur droit* ; il « faudrait dire si, parmi le très grand nombre de « philosophes incroyants qui ont persisté et qui « persistent dans leur incroyance, il n'y a ni *bon* « *esprit*, ni *cœur droit*. L'irréligion n'a pas cessé de « faire des progrès, et l'on se consolerait à répéter « qu'il est facile d'opérer des conversions... (*Loc.* « *cit.*, p. 42.) »

M. Martin altère la pensée de M. de Bonald. Celui-ci ne prétend pas qu'il soit facile de convertir

tout le monde; il affirme, ce qui est *très différent*, que, les ***vérités universelles étant admises***, celles-là mêmes que le système de M. Martin met en péril, il est aisé d'amener les bons esprits et les cœurs droits à en admettre tout d'abord les conséquences, et à reconnaître leur juste application dans telle réunion d'hommes plutôt que dans telle autre. Qu'il soit facile ou difficile de faire admettre les vérités universelles, les principes, M. de Bonald n'en dit rien dans le passage cité. Et dès lors, qu'y peut contester raisonnablement M. Martin? Je ne le distingue plus. Est-ce la possibilité, maintenons le mot, la facilité de faire accepter d'un esprit juste des conséquences qui sortent des principes? M. Martin est moins autorisé que personne à la nier, lui qui s'épuise à mettre en relief l'unité de nos intellections et qui réprimande si vertement Fénelon d'avoir osé dire que «dès qu'on entame le système de Spinosa par quelque endroit, on rompt toute sa *prétendue* chaîne.» «Il ne faut pas parler de *prétendue chaîne*, réplique M. Martin; tout y est parfaitement lié.» Ce qui est censé admis dans le passage de M. de Bonald, ce n'est pas un endroit quelconque, ce sont les *principes*; pourquoi ne voulez-vous pas que les conclusions qui en sortent, s'imposent à un esprit juste? Il y a autre chose dans la proposition de M. de Bonald, et cette autre chose sera admise *surtout* par un cœur *droit;* c'est l'application, aisée à reconnaître, de ces vérités universelles, application plus juste et plus consé-

quente dans telle réunion que dans telle autre. C'est la simple constatation d'un fait, plus qu'individuel, en quelque sorte social, puisqu'il s'agit d'une réunion d'hommes, d'une collection assez considérable, si par exemple il s'agissait de l'Eglise catholique.

Mais, dites-vous, qu'est-ce qu'un *bon esprit* et un *cœur droit*? Demandez-le à la nature elle-même, à la véracité de notre faculté de connaître, tout d'abord; cet *a priori* sur lequel vous édifiez toute votre logique formelle. Demandez-le au bon sens, que vous avez calomnié au début de votre article, en nous disant que le rôle de la science consiste à nous affranchir des préjugés qui reposent sur lui. Vous désirez savoir ce que c'est qu'un cœur droit? Un cœur droit ne se définit point, mais se sent très bien, quand il bat dans la poitrine humaine. Demandez à tout honnête homme : il en sait sur tout cela plus que Renan en personne, autant que Spinosa et Kant, et sa réponse, pour être moins cherchée, n'en sera pas moins philosophique, si vous consentez à entendre par là, plus conforme à la vérité.

IV

DERNIÈRES CONCLUSIONS

« La *Vérité*, écrit M. Martin, la Vérité n'est pas « l'œuvre exclusive de la raison formelle; sur cette « raison formelle le dogmatisme est mal assis, ne

« pouvant pas faire que la raison prouve plus « qu'elle ne se donne à elle-même. Le scepticisme « moderne consisterait à n'accorder une valeur « démonstrative qu'à la raison raisonnante. »

Discutons par le menu ce texte que Kant signerait des deux mains : La Vérité, avec majuscule, n'est pas plus l'œuvre de la raison pratique que de la raison formelle. Elle subsiste, la Vérité, indépendante de la raison qui ne la crée point, mais se l'approprie inadéquatement, et en fait vivre l'âme tout entière. Mais sur quoi donc voulez-vous asseoir le dogmatisme, sinon sur la raison telle que Dieu l'a faite, sur la raison qui, pour être raisonnante, n'en est pas moins pénétrée par les influences de la volonté, à tel point que l'intellectualisme pur est absolument impossible, ainsi que nous l'a fort bien expliqué M. Martin lui-même. L'éminent philosophe ferait vraiment bien d'abandonner ces récriminations puériles aux esprits inférieurs qui n'en veulent tant à la raison raisonnante, que parce qu'ils n'ont, d'ordinaire du moins, que peu de raison et point du tout de raisonnement.

Évidemment non, la raison ne peut prouver plus qu'elle ne se donne à elle-même ; mais quand on ne limite point arbitrairement sa connaissance, quand on ne ferme point systématiquement les portes par où elle communique avec le monde extérieur, quand on ne réduit point sa perception intime à ne saisir que des phénomènes, quand on ne l'enferme point dans le subjectivisme kantien,

ce qu'elle prouve nous suffit, ce qu'elle donne, ce sont les solides assises de notre théologie naturelle, base *nécessaire* de la foi catholique elle-même. Et c'est là tout ce que je m'efforce de protéger contre M. Martin, dont les coups portent sans doute plus loin qu'il ne l'aurait voulu.

La suite du texte est assez énigmatique contrairement aux habitudes de clarté de l'éminent philosophe. « Ce qui a donné aux grands systèmes philosophiques leur haute valeur morale et historique, « c'est qu'ils ont été vécus. C'est par ce point de vue « qu'ils ont une réalité et conséquemment une valeur dogmatique. » J'ai remarqué ailleurs (p. 31) un autre texte qui éclaire peut-être celui-là, en le complétant : « Il y a du dogmatisme en tout sys« tème, parce que tout système implique quelque « réalité, comme condition de l'exercice de la rai« son, et comme condition efficace de son autono« mie et de sa liberté créatrice. »

Que les grands systèmes philosophiques, le criticisme de Kant, le panthéisme de Spinosa, et même le dilettantisme de Renan, aient une valeur *historique*, haute ou basse ou moyenne, pour avoir été vécus, je le comprends ; mais quelle valeur morale cela leur confère-t-il ? Je l'aperçois moins. M. Martin aurait bien fait de nous dire ce qu'il entend au juste par système vécu ; il y a en nous, comme l'on dit habituellement, plusieurs vies qui évidemment se résument en une seule, la vie humaine. Mais le moyen d'être clair, c'est de *distinguer* ces éléments

distincts; on les voit mieux. Ainsi ces systèmes ont été vécus *intellectuellement* par leurs auteurs, beaucoup moins par leurs sectateurs, en ce sens que, par des méditations patientes et approfondies, ces auteurs ont agencé, dans leur propre esprit, les théories qui les composent. La connaissance qu'ils en avaient était un acte *essentiellement vital*, le produit mûr de leur activité intellectuelle. C'est là encore, si je ne me trompe, ce qui leur donne cette action sur les intelligences qui se repaissent de leurs lectures, qui dans une étude attentive refont en quelque sorte, reconstituent, à la suite des premiers auteurs, ces mêmes systèmes! Que tout cela leur donne une valeur intellectuelle, je le reconnais; mais une valeur morale? Je ne comprends plus ou je comprends beaucoup moins. M. Martin voudrait-il dire que Spinosa a tiré de son panthéisme, Kant de son criticisme, Renan de son dilettantisme des règles morales qui auraient dirigé leur propre conduite, des règles dont eux-mêmes auraient vécu? Resterait encore à démontrer quelle valeur morale ces règles possèdent par elles-mêmes. Ce n'est pas parce qu'il a été vécu que le dilettantisme est devenu moral; c'est, je crois, parce qu'il a été trop vécu qu'il est démontré immoral. En un mot, le fait, pour un système, d'avoir été vécu, ne prouve de soi, ni pour ni contre sa moralité et, par conséquent, ne lui donne point une valeur morale. Sous une autre forme, l'*action* ne fait pas la valeur morale de l'idée; elle la montre. Ce qu'ajoute M. Mar-

tin nous paraît également faux : « C'est par ce point de vue — d'avoir été vécus — que ces systèmes ont une réalité, et conséquemment une *valeur dogmatique.* » Tout à l'heure l'action *créait* la valeur morale, maintenant elle *crée* la valeur *dogmatique.*

M. Martin ne nous a-t-il pas déclaré « qu'il y a du dogmatisme en tout système, puisque tout système implique quelque réalité ». Il le faut bien en effet, l'erreur implique toujours une parcelle de vérité; l'erreur absolue ne saurait être l'objet d'une intellection quelconque, puisqu'elle équivaut au néant. Or, on ne peut concevoir le rien. La parcelle de vérité contenue dans tout système suffit, prétend M. Martin, pour exercer la raison. Celle-ci, continue-t-il, peut réaliser son autonomie et cette autonomie, s'exerçant librement, sera créatrice. Créatrice de quoi? Mais de la valeur dogmatique du système? Nous ne sommes pas bien éloignés des conclusions du subjectivisme protestant le plus avancé. Rapprochez du texte de M. Martin, une phrase de M. Goyau, décrivant ce subjectivisme. « Pour l'école moderne, — du protes-
« tantisme incrédule, — l'âme du croyant n'est point
« pour le dogme un receptacle passif, une cité d'em-
« prunt, elle en est vraiment la mère-patrie, elle ne
« l'hospitalise point, mais *elle le crée.* » Mais, me dira-t-on, M. Martin entend parler, non de dogmatisme religieux, mais de dogmatisme philosophique, dont la valeur vient, selon lui, de l'action, du fait d'avoir

été vécu. Eh ! je le sais bien ; mais ce que je soutiens, c'est que le dogmatisme philosophique, pas pas plus que le dogmatisme religieux, les dogmes de la nature pas plus que ceux de la révélation, ne tirent leur valeur, ni de l'esprit qui les conçoit, ni de la volonté qui se les approprie, ni même de l'âme qui en vit, mais des choses elles-mêmes, des réalités objectives dont les systèmes dogmatiques sont l'expression. Et enfin, a-t-on remarqué, aux exemples choisis par M. Martin, que ces systèmes, tous dogmatiques, parce qu'il y a dans leur fond quelque réalité vécue, ont bien la prétention de remplacer et notre théologie rationnelle et notre dogmatique révélée? Le panthéisme de Spinosa est-il compatible, je le demande, et avec cette théologie rationnelle et avec cette dogmatique révélée? J'en dirais autant, et pour les mêmes motifs, du criticisme de Kant et du dilettantisme de Renan. En tout cela pourtant, s'il faut en croire M. Martin, « il y a la condition de l'exercice de la raison, la condition *efficace* de son autonomie et de sa liberté *créatrice,* » assez de dogmatisme pour que ces âmes, sans humilité chrétienne, mais d'un orgueil *non vulgaire* et très permis, aient pu en vivre.

Voici une dernière phrase plus embarrassante que toutes les autres : « Cependant ceci — les « phrases précédemment citées — ne signifie pas « que, pour avoir été vécus *intellectuellement* ou « *autrement* — moralement sans doute? — ces sys- « tèmes soient *tout* vrais, *tout* infaillibles. Ils ne

« sont, tout ordre *différent* de vérité mis à part, ni « *plus vrais*, ni *plus faux* que le Christianisme qui, « pour n'avoir pas encore été déroulé dans son *im-* « *mortelle explicité*, laisse une part immense de vie « morale à réaliser, de lumière à projeter, de vérité « à répandre pour les générations à venir. (P. 55.) »

Ainsi, M. Martin veut bien reconnaître que le criticisme de Kant, le panthéisme de Spinosa, et le dilettantisme de Renan, ne sont pas, bien qu'ayant été vécus, *tout à fait* vrais, *tout à fait* infaillibles. Ils ne le sont, si je comprends bien, que dans la mesure où ils ont été vécus; la vie, qui a été leur expression, leur ayant donné ce qu'ils ont d'être, leur exacte valeur dogmatique. Mais n'en est-il pas de même du Christianisme? Lui aussi a été vécu et il apparaît vrai, dans la mesure où il a été vécu. C'est la morale qui crée le dogme, comme chez Kant ; c'est la raison pratique, c'est la volonté *autonome* qui communique à la théorie la valeur dogmatique. Les siècles à venir, — admirez ici la générosité et l'ampleur de vue du dogmatisme moral, — les siècles à venir à travers lesquels se déroulera l'immortelle explicité du Christianisme, établira sa valeur dogmatique, valeur qu'il n'a pas à ce degré puisqu'il n'est *ni plus vrai, ni plus faux*, « dans un ordre différent », que les systèmes *critique, panthéiste* et *dilettante*, valeur donc qui ne lui vient pas, qui ne peut même lui venir de son fondateur, Jésus-Christ. C'est ainsi que les systèmes philosophiques de Kant, de Spinosa, de Renan, ont eux-

mêmes conquis leur valeur doctrinale et philosophique, d'ordre inférieur selon la remarque de M. Martin. Et c'est ainsi encore qu'ils ne sont *ni plus vrais, ni plus faux* que le Christianisme lui-même (1).

(1) Nous achevions la rédaction de ces pages, lorsqu'il nous a été possible de nous procurer la *Démonstration philosophique*, livre devenu si rare pour le motif insinué par M. l'abbé Grosjean. Sa lecture a éclairé d'une lumière plus complète quelques passages de l'étude que nous critiquons. Aussi, aurions-nous beaucoup à ajouter à notre présent travail, mais nous ne voyons rien à en retrancher. Notre réprobation se ferait volontiers plus vive sur certains points, notamment sur les idées de M. Martin, relatives à la connaissance scientifique et aussi à l'unité d'intellection. Si la philosophie catholique professait pareil dédain de la science, que de récriminations s'élèveraient aussitôt contre elle! Mais le kantisme, car c'est là, à mon avis, l'une de ses conséquences non avouée, répudiée même par le plus grand nombre de ses interprètes, mais conséquence très logique, le kantisme peut tout se permettre.

Sur l'unité d'intellection, M. Martin va jusqu'à prétendre que l'esprit humain porte en lui, confuse et implicite sans doute, toute la science spéculative, la conception générale de Dieu et du monde. Il est amené à soutenir que tous les systèmes, même les plus *opposés*, même les plus *contradictoires*, ont un fond *identique* : « Ce fond doctrinal, dit-il, ne saurait être précisé, mais il est réel ; il donne à une œuvre philosophique son caractère. Sans ce fond *identique*, les systèmes qui se sont succédé, qui *se sont contredits*, n'offriraient rien d'intelligible. Il serait impossible de lire avec intérêt Platon et Aristote, saint Augustin, Spinoza et Kant (p. 60 *Démonst. phil.*). » Voilà l'explication de la phrase qui nous a tant embarrassé. Voulez-vous traduire cela en langage concret? Le kantisme, le panthéisme et tout autre système philosophique possible, ont *un fond identique* avec le Christianisme de saint Augustin. Il y a là une pure jonglerie sophistique, ou le principe évident du scepticisme le plus radical ?

Et qu'est-ce donc que ce fond doctrinal commun à tous les systèmes, fond réel mais qui ne saurait être précisé? C'est tout simplement *l'idée d'être*, non pas de *l'être absolu*, remarquez-le bien, — la critique *de la raison pure* la repousse, — mais l'idée

Si quelqu'un trouve une interprétation, meilleure et plus bénigne, de la phrase en question, je me déclare prêt à l'accepter, tant il me répugnerait de prêter à M. l'abbé M. Martin, une idée qui ne serait pas la sienne.

Voici nos conclusions à nous ; elles diffèrent profondément de celles de M. Jules Martin.

La connaissance intellectuelle ne doit ni ne peut être séparée de la connaissance sensible et de la connaissance psychologique. En d'autres termes, la théologie rationnelle, ou comme disent certains auteurs, la métaphysique de l'absolu se rattache, par plus de liens que ne le croit M. Martin, à la Cosmologie rationnelle ou métaphysique de la Nature. Il faut en dire autant de son union avec la psychologie rationnelle ou métaphysique de l'Esprit. Ce sont là trois grandes tiges scientifiques que supporte une même et unique souche. Ou, si vous aimez mieux, l'âme humaine douée de la perception intime ou psychologique et de l'intellection proprement dite, s'empare tout à la fois du monde extérieur, de son propre moi substantiel, simple et indestructible, du monde supérieur des idées nécessaires et de l'absolu qui les domine.

d'être, en ce qu'elle a de plus général et d'applicable aux êtres contingents, comme à l'être nécessaire.

L'idée d'être, je le reconnais, est bien déjà quelque chose : c'est même beaucoup ; j'y verrais une synthèse qui contredirait l'unité d'intellection de M. Martin : cette idée se dédouble, en effet ; n'y-a-t-il pas l'être *possible* et l'être *réel?* Mais venir, à ce propos, nous parler de *fond doctrinal identique* entre le Christianisme et le kantisme ! c'est vraiment trop.

Séparer la connaissance intellectuelle des deux autres, c'est l'appauvrir et l'ébranler.

L'intellection proprement dite ne s'arrête point à une notion unique et exclusive de toute synthèse; elle embrasse au contraire des notions multiples et variées qui se ramènent toutes, il est vrai, à la notion de l'absolu.

L'esprit humain n'est point tellement identifié avec les notions qu'il s'est formées, qu'il ne garde toujours la faculté de les soumettre à un examen plus approfondi et plus attentif, propre à les corriger au besoin. L'évidence intrinsèque et métaphysique des premiers principes, seule, le subjugue absolument. Les conséquences qui en sortent ne le dominent plus autant, alors même qu'elles sont très légitimement déduites. Il ne s'en émancipe même que trop souvent, ainsi que le prouvent l'athéisme et l'incrédulité. *A fortiori* ne saurait-il être contraint par les idées fausses ou sophistiques qu'il se serait faites, eussent-elles été systématisées par un génie arrivé à la pleine possession de soi. Plus ce génie a de force intellectuelle, et plus on doit le supposer apte à démêler le vrai du faux. Comme tout autre, il garde aussi cette volonté libre qui influe sur toutes ses opérations mentales, et souvent même les détermine. Au génie surtout incombe la responsabilité intellectuelle, et au lieu de revendiquer pour lui un droit spécial à l'erreur, mieux vaudrait lui prêcher l'obligation de s'acharner jusqu'à épuisement dans la recherche du

vrai. L'erreur involontaire est toujours possible et même fréquente sur des points secondaires. Quand il s'agit des vérités essentielles, des principes nécessaires, engagés dans ces systèmes philosophiques dont on nous a entretenus, il ne saurait être permis d'innocenter si aisément l'erreur, au nom et en vertu même de la force intellectuelle que des génies égarés ont mise à son service.

Le devoir du philosophe est d'avoir foi dans l'aptitude propre de l'esprit humain à saisir le vrai. Cette foi lumineuse et instinctive est *l'a priori nécessaire* qui se dégage de la nature de notre esprit, et qui s'appuie sur la nature des choses. L'intelligibilité de celles-ci répond à la faculté intellectuelle de celui-là. Les lois qui les régissent sont analogues à celles qui le régit lui-même; ces lois naturelles n'ont point à être violentées pour s'harmoniser avec les lois psychologiques qui président à nos opérations mentales. Le Créateur a établi entre notre âme et le monde, entre notre subjectivité et les choses extérieures, cet accord qui s'impose et que le bon sens n'a qu'à constater.

Il suffit de s'écarter de ces principes, comme on l'a trop fait parmi nous depuis quelques années, pour que le scepticisme apparaisse, cette effroyable maladie de l'esprit humain. Bon nombre de nos sciences ecclésiastiques ont déjà souffert de ses ravages. Les assises fondamentales de notre théologie dogmatique ont été descellées; le ciment de la certitude qui les unissait ne subsiste plus; tout

paraît chancelant et sur le point de s'écrouler. Il est temps de se ressaisir en face de ces doctrines d'incohérence et de doute, et de leur opposer, d'où qu'elles viennent et de quelque nom qu'elles se recommandent, une résistance courageuse et invincible. C'est à ce prix seulement que l'Eglise de France peut se préserver d'une anarchie d'idées, plus lamentable et plus désastreuse que tous les maux dont elle souffre déjà si cruellement.

CHAPITRE TROISIÈME

L'INSUFFISANCE DES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU (1)

Dans une page très étudiée, comme tout ce qui sort de sa plume, M. l'abbé Martin se défendait naguère (2) d'avoir présenté à ses lecteurs, dans son volume de la collection des *Grands Philosophes*, un saint Augustin « presque kantiste ». Et la raison qu'il en donnait, c'est que « saint Augustin attribue une valeur à l'intellection, ce qui est l'affirmation directe des principes que Kant a combattus... L'in-

(1) Le mouvement d'idées, dont il va être question, a été très brillamment combattu au cours de ces dernières années, dans l'excellente *Revue thomiste*, par le R. P. Schwam. Citons entre autres articles ceux de mars et septembre 1896, — ceux de mars, mai, juillet, 1897, — celui de novembre 1898, etc.

Le P. Le Bachelet a publié aussi, dans les *Études*, quelques articles, réunis en brochure, sous ce titre : *De l'Apologétique traditionnelle et de l'Apologétique moderne.* On y trouve, sur tout l'ensemble de la question, les considérations les plus précieuses et les plus démonstratives.

(2) *Annales de phil. chrét.*, octobre 1901, p. 96.

tellection, comme telle, ajoutait-il encore, atteint quelque chose de l'absolu. »

Ce n'est point de saint Augustin que nous nous sommes occupé dans notre dernière étude, ni même du saint Augustin de M. l'abbé Martin, mais de M. l'abbé Martin lui-même, ou plutôt de sa théorie de la connaissance. Nous nous plaisons à redire que, pour lui aussi, l'intellection atteint quelque chose de l'absolu. Aussi ne professe-t-il point un scepticisme complet, mais ce que nous avons appelé un demi-scepticisme. C'est en cela qu'il diffère du Kant de la raison pure. Mais de nombreuses similitudes les rapprochent ; le déterminisme psychologique est, chez les deux, à peu près le même, et nous savons qu'il engendre l'irresponsabilité intellectuelle. D'autre part, l'intellection elle-même de M. Martin donne lieu à bien des objections. L'absolu auquel elle conduit n'est point nécessairement le Dieu vivant et personnel ; cet absolu peut tout également être l'idée pure de Kant, la substance une et universelle de Spinosa, et bien autre chose encore.

L'absolu de M. Martin ressemble singulièrement à celui de l'un des penseurs du protestantisme libéral, kantien lui aussi.

« Qu'entendons-nous par absolu ? le contraire du relatif ; ce qui ne dépend de rien et qui n'est limité par rien. Ce sera l'être de Parmenide, l'un de Plotin, sans intelligence puisqu'il est supérieur à l'intelligence où la dualité se trouve impliquée; ce sera

la substance de Spinosa, que l'esprit revêt d'une infinité d'attributs inconnus et inexprimables; ce sera l'indifférence de Schelling, l'idée de Hegel, qui ne se détermine que pour détruire incessamment ses déterminations; ce sera le Dieu de saint Augustin et de la théologie scolastique, en qui toute réalité positive est renfermée; c'est le maximisme et le minimisme de Giordano Bruno, l'Etre-néant d'Oken, Etre-néant en vérité dont, ne pouvant rien nier, on ne peut rien dire, puisque toute attribution déterminée implique évidemment la négation de l'attribut contraire : *ignorando cognoscitur*. Ce gouffre barre absolument la route de l'esprit humain; il y faut tomber (1). »

On le voit, nous sommes bien loin d'une philosophie catholique, même sur ce point, le moins attaquable de la théorie de M. Martin. Il ne paraît aucunement, du reste, que le docte philosophe ait le moindre souci de relier ses spéculations au dogme révélé. Ce n'est pas lui qui songe à faire de l'apologétique; on l'a appelé « un penseur isolé »; l'expression est très fausse, car il est au premier rang des philosophes néo-kantiens, mais sans partager aucune des préoccupations religieuses de plusieurs d'entre eux.

Tout autre nous apparaît le R. P. Laberthonnière; son effort le plus constant a été de transformer les théories kantiennes en une sorte d'introduction

(1) *La Civilisation et la Croyance*, par Ch. Secrétan, p. 210.

philosophique nécessaire, au moins pour le temps présent, à notre dogmatique révélée. La philosophie de la volonté se mêle si étroitement, sous sa plume, à la foi catholique, que les deux se confondent au point d'engendrer une connaissance unique et universelle, puisqu'elle embrasse tout ensemble le *moi humain*, les *êtres extérieurs* ou le *non-moi*, et enfin *Dieu*. Ce système a pris le nom de dogmatisme moral, et le R. P. Laberthonnière l'a exposé, au moins quant à ses points essentiels, dans une brochure de soixante-dix-huit pages, que nous nous proposons d'examiner. Il nous semble que la pensée du R. P. est là dans son intégralité.

Elle a reçu de l'auteur lui-même, dans une étude postérieure : *Pour le dogmatisme moral* (1), des développements propres à en fortifier certaines parties. Des écrivains de moindre autorité répètent, sous toutes sortes de formes, la même thèse et, le plus souvent, sans l'appuyer du moindre argument nouveau. On la considère, dans un certain monde, comme définitivement acquise à la science philosophique et constituant, à elle seule, un progrès considérable sur l'un des points de doctrines les plus graves qui se puissent débattre. Dans de telles conditions, personne n'aura le droit de s'étonner que nous la reprenions à notre tour, pour la serrer de près et en faire jaillir, autant qu'il nous sera possible, tout ce qui y est contenu. Fidèle à notre

(1) *Annales de phil. chrét.*, septembre 1900.

méthode, avant de critiquer, nous citerons très largement, afin que nos lecteurs puissent prononcer eux-mêmes, en toute connaissance de cause, et nous redresser au besoin.

I

AFFIRMATION OU CONNAISSANCE DU MOI

« Pour être évidemment, je veux dire ici *pour* « *être* à ses propres yeux, écrit le R. P. Laberthon- « nière, pour *savoir* et pour croire *qu'on est*, il faut « se concentrer dans la poursuite d'une fin et s'y « attacher comme à quelque chose de stable et de « solide. » Et un peu auparavant il nous a dit : « Notre connaissance dépend de ce que nous som- « mes, elle vaut ce que nous valons. Mais nous « valons parce que nous aimons, par la fin vers la- « quelle nous tendons... (P. 35.) Il en est, poursuit- « il, qui se sont imaginé qu'il suffit de se replier « sur soi-même pour pouvoir dire : je suis, comme « si *rien qu'en regardant on voyait intérieurement* « *son être* avec une évidence qui s'impose. Non, « ce n'est point aussi simple. Une *intuition* ne « suffit pas à nous faire dire : *je suis*. C'est là une « affirmation par laquelle nous nous posons. A ce « titre c'est un acte. Et cette affirmation *vaut* ce que « nous *mettons en elle* et selon la manière dont nous « la formulons, p. 38... Je suis, mais comment suis- « je et pourquoi ? Admettons avec Descartes qu'il « me soit impossible en disant : Je pense, de ne pas

« dire : Je suis. Quelle est la *portée* de mon affir-
« mation? Signifie-t-elle que je suis *au moment* où
« je pense? ou bien signifie-t-elle que moi aussi je
« suis *simplement, indépendamment du moment* où
« je pense et sans être emporté avec lui? *L'être*
« *que j'affirme* est-il quelque chose de *stable et*
« *de permanent*, ou bien quelque chose de *tran-*
« *sitoire comme mon affirmation* même, un éclair
« que je saisis au passage? (P. 39.) »

Comment arriver à cette stabilité et à cette permanence et par *quels moyens* la connaître, le P. Laberthonnière l'explique dans les passage suivants :
« *Affirmer l'être*, qu'on le reconnaisse ou non, c'est
« toujours affirmer Dieu.., Je ne puis affirmer *que*
« *je suis*, d'une affirmation *solide*, qu'en affirmant
« qu'Il est et que je suis par Lui. Sans Lui je ne
« serais pas : sans Lui pourrais-je être *certain*
« d'être. Il est l'Être de mon être, la vie de ma vie.
« Il se trouve dans le vouloir être, par lequel je
« m'affirme au plus profond de moi-même. Mais
« *il ne m'apparaît* et ne devient pour moi la réalité
« vivante en moi que dans *la mesure* où je me
« recueille dans la dispersion des phénomènes,
« où je sors de moi-même, de *mon individualité*
« *spatiale et temporelle* pour m'unifier et me fixer
« intérieurement; car c'est seulement en *Lui* et
« par *Lui* que je puis *réaliser l'unité et la perma-*
« *nence* qui me donnent le droit d'affirmer mon être,
« et c'est *seulement* quand je suis unifié et fixé en
« Lui que je puis dire : je suis, avec *une certi-*

« *tude* qu'aucune déception ne saurait ébranler. »

« Voici enfin où s'achève la pensée du P. Laber-« thonnière : « Dieu est à la fois le principe et la fin, « l'alpha et l'oméga. Et il ne peut pas être l'un sans « l'autre. Voilà *pourquoi* nous *ne pouvons* le recon-« naître pour notre principe, qu'en *le prenant pour* « *fin*. Mais en le prenant pour fin, nous le recon-« naissons par le fait même pour notre principe. « Nous nous voulons en lui ; *nous nous voyons* en « lui et en même temps nous le voulons en nous, « nous le voyons en nous. C'est donc par lui que « nous sommes *certains de nous-mêmes*, et par lui « en tant *qu'il est en nous* et que nous sommes *en* « *lui*. (P. 43.)

« Pour être vraiment et pleinement et pour « avoir la *certitude d'être*, sans crainte de s'illusion-« ner, il faut donc *se déifier*, prendre au moins « dans une certaine mesure, *la forme divine*... La « transformation dont nous parlons s'accomplit « donc par l'amour, ou plutôt, c'est l'amour même. « Vouloir être par Dieu, c'est le prendre pour fin, « et le prendre pour fin c'est se *concentrer et se* « *fixer en lui par l'amour. Toute certitude d'être* « qui a une *autre* base que celle-là est *illusoire* et « toujours prête à s'effondrer. » (P. 47.)

Cette théorie de la connaissance du moi nous semble bien mystique ; en voici une autre, beaucoup plus simple. Essayons de les comparer. Comment donc se produit la connaissance naturelle du moi humain, si ce n'est par le regard que notre

esprit arrête sur lui-même, en se prenant comme objet de son observation. C'est alors qu'il devient conscient, *sui sciens*. Nous ne prétendons point cependant que notre âme se saisisse directement en sa propre essence. Non, elle se saisit dans ses actes et par ses actes, dans ses pensées, ses sentiments et ses volitions, à travers tous les phénomènes qui surgissent de ses profondeurs cachées et, si vous y tenez, insondables. La variété et la multiplicité de ses actes lui révèlent la variété et la multiplicité de ses opérations qu'elle peut, par une attention réflexe, étudier et classer, en les rapportant aux facultés diverses qui les produisent. Ces facultés elles-mêmes émergent d'un fond commun, parfaitement un et identique, et l'activité propre à chacune ne s'exerce point à l'exclusion des autres; toutes nos énergies mentales se mêlent sans se confondre, et l'acte qui les exprime le mieux et le plus complètement sera notre acte le plus humain. En résumé l'âme pensante et agissante se saisit dans *son unité* et sa *permanence;* elle se sent et se sait, toujours et à tous les instants de son existence, sous la mobilité des phénomènes, identique à elle-même.

« On ne définit pas, dit Paul Janet, l'identité personnelle, mais on la sent. Chacun de nous sait bien qu'il demeure le même à chacun des instants de la durée qui composent son existence, et c'est là ce que l'on appelle l'identité. Elle se manifeste bien clairement dans trois faits principaux; la *pensée*, la *mémoire*, la *responsabilité*. Le fait le plus simple

de la pensée suppose que le sujet qui pense demeure le même à deux moments différents. Toute pensée est successive ; si on le conteste du jugement, on ne le contestera pas du raisonnement ; si on le conteste du raisonnement sous sa forme la plus simple, on ne le contestera pas de la démonstration qui se compose de plusieurs raisonnements. Il faut admettre, évidemment, que c'est le même esprit qui passe par tous les moments d'une démonstration. Supposez trois personnes dont l'une pose une majeure, l'autre une mineure, l'autre une conclusion : aurez-vous une pensée commune, une démonstration commune. Non, il faut que les trois éléments se réunissent en un tout dans un même esprit. »

« La mémoire nous conduit à la même conclusion... elle suppose un lien commun entre le moi du passé et le moi du présent. Enfin nul n'est responsable que de lui-même ; s'il l'est des autres, c'est dans la mesure où il a pu agir sur eux et par eux : ainsi pensée, mémoire, responsabilité, tels sont les témoignages éclatants de notre identité. C'est là un des faits capitaux qui caractérisent l'esprit (1). »

Le R. P. Laberthonnière parle très éloquemment de la vie dispersée et misérable de ces hommes trop nombreux qui, emportés par les phénomènes, ne rentrent jamais en eux-mêmes et deviennent incapables de recueillement et de vie morale. Tout cela est très vrai, à la condition qu'on ne l'exagère

(1) *Le Matérialisme contemporain*, p. 123, 124.

point, et qu'on ne nous donne point des considérations mystiques et des conseils de perfection, pour une leçon de philosophie. C'est donc à tort que le R. P. écrit par exemple : « A supposer que nos intui-« tions successives se répercutent les unes dans les « autres et se rejoignent de manière à former une « continuité, je n'aurai toujours ainsi qu'une exis-« tence disséminée dans la durée fugitive et insaisis-« sable... dyade indéfinie qui, en enfermant les con-« traires, atteste en quelque sorte son non-être. » Non, si fugitive soit-elle, cette existence n'est pas insaisissable, et la dyade indéfinie, bien qu'enfermant des contraires, atteste encore la permanence de l'être confus et déformé peut-être, mais un et identique, qui accepte ces contraires et en est victime. Les intuitions successives qu'il a de lui-même se rejoignent si bien, qu'elles le contraignent à subir comme un remords, la responsabilité de ses actes, même au sein et en dépit de cette dispersion.

En vain le R. P. ajoute-t-il : « Notre connaissance « dépend de ce que nous sommes et vaut ce que nous « valons. Mais nous valons par ce que nous aimons, « par la fin vers laquelle nous tendons. » On peut lui concéder que notre connaissance psychologique, la connaissance de notre moi, dépend de ce qui nous sommes et vaut ce que nous valons, mais en faisant observer que l'être humain a une valeur propre, intrinsèque, qui ne dépend, ni de lui, ni de sa volonté, ni de ses actes, ni même de la fin

qu'il poursuit, mais de la volonté de Celui qui l'a fait et le maintient ce qu'il est. Il lui suffit de se replier sur soi pour se saisir dans une évidence qui s'impose et le contraint à s'affirmer en disant : Je suis. Le R. P. insiste et dit : « Cette affirmation vaut ce que nous y mettons. » Oui encore, mais ce que nous y mettons ne dépend pas de nous. Où sont-ils donc les sceptiques qui se nient eux-mêmes et doutent sérieusement de leur existence ? Et pour répondre à la difficulté que formulait plus haut le R. P., nous savons très bien que le moment où nous pensons peut emporter et emporte réellement quelque chose de nous : le phénomène présent, la pensée qui se formule et fait place à une autre. Mais, encore une fois, nous percevons tous que, sous ces phénomènes transitoires, subsiste le moi qui les porte et les produit; nous sentons que ce moi persiste et ne passe point « comme l'éclair que l'on saisit à peine. » Cette distinction entre le fond de l'être et ses modifications successives, s'impose à notre sens intime ; ainsi l'enseigne la philosophie du bon bon sens, très différente de la philosophie kantienne ; mais c'est la bonne et nous nous y tenons.

Il nous faut serrer de plus près encore la pensée du P. Laberthonnière ; la connaissance du moi humain, *un* et *permanent*, est subordonnée à une double condition ; c'est que « *nous voulions* Dieu « comme notre *principe* et comme notre *fin*. Affirmer « l'être, nous dit-il, qu'on le reconnaisse ou non,

« c'est toujours affirmer Dieu. » Oui, répondrai-je, c'est affirmer Dieu, mais de façon indirecte et souvent très obscure et insoupçonnée. Un trop grand nombre d'hommes se perçoivent eux-mêmes comme des êtres subsistants, comme des *sujets*, selon une expression chère à notre auteur. Ils s'affirment sans hésitation possible et n'affirment point que Dieu est et qu'ils sont par lui. En voici le motif : bien que Dieu soit l'être de notre être, la vie de notre vie, en un certain sens du moins ; bien qu'il se trouve dans le vouloir être par lequel nous nous affirmons, nous ne l'y saisissons point, par notre sens intime, comme nous saisissons notre moi pensant et agissant. Jamais il ne sera ici-bas l'objet immédiat de notre perception. Que le mystique auteur « sorte, s'il le peut, de son individualité spatiale et temporelle », ce que je ne comprends pas bien ; « qu'il s'unifie et se fixe intérieurement, de manière à réaliser d'une manière souveraine son unité et sa permanence », il ne percevra même pas ce concours divin par lequel il existe et que je confesse comme lui, mais pour d'autres motifs. Personne n'a senti l'action créatrice, se continuant dans sa propre individualité et la conservant dans l'être qu'elle lui a donné. Dieu est là, sans doute, mais c'est le *Dieu caché*, aussi bien que dans notre être surnaturel. Et dès lors pourquoi demander aux philosophes, qui ne sont point mystiques, de confesser ce qu'ils n'éprouvent point? Pourquoi surtout ne pas leur permettre de s'affirmer, chacun

pour son propre compte, et de dire : *je suis*, avec une certitude qu'aucune déception ne saurait ébranler, s'ils ne saisissent, en même temps qu'eux-mêmes et dans une seule intuition, la vivante réalité qu'est Dieu au centre de leur être.

La vérité, en tout ceci, c'est que, en nous étudiant nous-mêmes, nous percevons par une conscience réflexe notre caducité et notre misère. Notre moi, quoique *un* et *permanent* sous la multiplicité des phénomènes, sent et sait qu'il n'a point en lui la raison de son existence ; s'il la possédait, son premier acte serait d'écarter toutes les défaillances dont il est victime. Il en conclut qu'il subsiste par un autre, plus puissant que lui, le créateur de ce monde visible au sommet duquel lui-même a été placé. Et cet autre ne saurait être que Dieu. Le R. P. Laberthonnière nous dira sans doute qu'il est trop long « d'escalader ainsi les degrés de la dialectique, et encore pour entrer en possession d'une idée purement abstraite. » Nous répondrons que cette escalade, cette argumentation, se fait très vite et comme instinctivement dans l'esprit des simples, et que le philosophe le plus réfléchi ne peut qu'en vérifier la légitimité et l'exactitude. La conclusion qui s'en dégage est bien une idée abstraite ; mais nous savons que cette idée représente, fort inadéquatement sans doute, cette réalité vivante dont le R. P. Laberthonnière n'a pas même saisi l'ombre, dans l'illusion d'un mysticisme qui n'a rien de commun avec la philosophie.

Le dogmatisme moral, qui s'appellerait beaucoup plus exactement le moralisme dogmatique, va plus loin encore. En tout ce qui précède, l'intellectualisme joue un certain rôle; aussi n'y a-t-il point jusqu'ici de parfaite certitude. C'est la volonté, par un acte suprême, qui va nous la donner.

« Pour être évidemment, écrit le P. Laberthon-« nière, je veux dire ici, *pour être* à ses propres yeux, « pour *savoir* et pour croire qu'on est, il faut se *con-« centrer dans la poursuite d'une fin*, et s'y attacher « comme à quelque chose chose de stable et de so-« lide. » Et voici un peu plus loin le développement de cette idée : « Dieu est à la fois le principe et la « fin, l'alpha et l'oméga. Et il ne peut pas être l'un « sans l'autre. » Nous acceptons sans aucune réserve ces deux propositions; mais ce qui suit n'a plus du tout la même exactitude.

« Voilà pourquoi, nous dit-on, nous ne pouvons « le reconnaître pour notre principe, qu'en le pre-« nant pour notre fin. » Ah! c'est bien là ce qui devrait être; mais est-ce là ce qui est? La conduite de ceux qui, non seulement s'affirment comme des sujets permanents, mais qui affirment Dieu, principe de leur être, le prennent-ils toujours pour leur fin? L'auteur du dogmatisme moral sait, comme nous, qu'un trop grand nombre se dérobent à ce devoir. Et dès lors il ne lui est pas permis de soutenir, dans un sens absolu, que nous *ne pouvons* reconnaître Dieu comme principe sans le prendre pour fin. Peut-être a-t-il voulu dire que celui qui ne prend

pas Dieu pour fin, cessera bientôt de le reconnaître pour principe. Mais alors même sa pensée manquerait d'exactitude, car il est des hommes qui, en dépit de très longs écarts de conduite, ne cessent point de confesser le Dieu créateur, principe de leur être.

Au reste, la question *actuellement débattue* n'est point précisément la certitude de l'Être divin, mais la *certitude* de notre *propre être à nous*. Et voici comment l'auteur du dogmatisme moral nous y ramène, après les longs détours où nous avons dû le suivre : « Lorsque nous prenons Dieu pour fin, « nous nous voulons en lui, nous *nous voyons en lui* « et en même temps nous le voulons en nous, nous « le *voyons en nous.* » Et qu'on remarque bien ce rapprochement *très voulu*, lui aussi, de ces deux verbes, *vouloir* et *voir*. Ils se tiennent par un lien ontologique, la volonté engendre ou, si vous aimez mieux, amène, détermine la vision. Mais quelle vision? Voilà ce que je voudrais savoir; on aurait vraiment bien fait de nous en indiquer au moins brièvement la nature. Faut-il considérer ces expressions comme de pures métaphores ou leur donner un sens précis? Qu'est-ce que ce peut bien être, que cette double ou plutôt cette unique vision de *Dieu en soi et de soi en Dieu?* Essaie-t-on de ressusciter les rêveries de Malebranche? Ce qui nous le ferait croire, c'est la conclusion que l'on en tire : « C'est donc par lui, — Dieu, — que nous sommes « certains de nous-mêmes, et par lui *en tant qu'il* « *est en nous* et que nous *sommes en lui.* »

Ainsi je ne puis être assuré de mon existence, mon moi ne m'apparaît comme une réalité pensante et agissante, que si *j'y découvre* tout d'abord Dieu; c'est *en lui* que je *me* vois *moi-même,* comme je le vois en *moi*. Bien plus, il faut qu'il y soit *voulu* par moi, comme ma fin dernière, quelque chose de stable, de solide, *persévéramment* poursuivi au milieu des agitations de ce monde. C'est ma volonté, c'est cette *bonne* volonté, dirait Kant, qui me rend *apte* à le saisir dans cette vision intérieure?

Ici encore je demanderai au R. P. Laberthonnière : faisons-nous de la philosophie ou de la spiritualité? Au reste, comme spiritualité c'est aussi faux que comme philosophie. Il importe cependant de savoir si nous sommes dans l'ordre naturel ou dans l'ordre surnaturel? Est-ce la volonté humaine, aidée du simple concours divin, qui amènera l'homme, même dépourvu de la grâce, à cette vision de Dieu en lui et de lui-même en Dieu, qui lui donnera la certitude de son être ? Il est difficile de croire que telle a été la pensée du R. P. Laberthonnière, quand on lit les lignes suivantes : « Pour *être* « vraiment et pleinement, et pour avoir *la certitude* « *d'être*, sans crainte de s'illusionner, il faut donc se « *déifier*, *prendre* au moins dans une certaine me- « sure *la forme divine*... La transformation dont nous « parlons s'accomplit donc *par l'amour*, ou plutôt « c'est *l'amour même*. » *Se déifier*, prendre en soi *la forme divine*, n'est point en la puissance du vouloir humain simplement naturel; c'est le fruit de la

grâce, et l'amour dont on nous parle ici est évidemment la *charité* parfaite : *Charitas diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum* Et afin que nous mesurions mieux toute la portée de la théorie, le R. P. ajoute un peu plus loin : « *Toute certitude* « d'être qui a une autre base que celle-là est *illu-* « *soire*, et toujours *prête à s'effondrer.* »

Il est impossible de nier plus explicitement la certitude naturelle, concernant le moi humain, c'est-à-dire concernant l'existence de l'âme, sa spiritualité, son immortalité et toutes les autres notions qui en découlent. Pour acquérir une connaissance de ces vérités, « qui ne soit point *illusoire* et toujours *prête à s'effondrer*, » il nous faudrait la foi animée par la grâce sanctifiante. Et encore ce n'est point assez, il y faut la foi *agissante* et féconde en œuvres surnaturelles; puisque l'on exige la poursuite de Dieu comme fin dernière. » Pour tout dire en un mot, il y faut la sainteté. C'est *beaucoup*, et la sainte Église catholique, qui est plus accommodante que le R. P. Laberthonnière, n'a-t-elle pas formulé des propositions qui sont la radicale condamnation du moralisme dogmatique ainsi entendu ?

II

AFFIRMATION OU CONNAISSANCE DU NON-MOI

C'est la seconde question que se pose l'auteur du *Dogmatisme moral.* Et voici en quels termes :

« Comment affirmons-nous les autres êtres? Com-
« ment croyons-nous en eux? Comment les con-
« naissons-nous? Et en disant les autres êtres, j'en-
« tends ici tout ce qui n'est pas Dieu, tout ce qui
« n'est pas moi.

« Ce n'est, ni par *nos sensations*, ni par *nos idées*
« comme telles, que nous atteignons l'être des
« autres. Nos sensations et nos idées sont en nous,
« relatives à nous. L'être des autres, si je puis ainsi
« dire, est en eux. Il semble que c'est le dehors
« absolu. Et quand je dis le dehors absolu, j'entends
« naturellement tout autre chose qu'une localisa-
« tion à distance dans l'espace : car le dehors de
« l'espace est relatif; et à ce point de vue ce que
« j'appelle le monde, c'est ma représentation, et
« ce que vous appelez le monde, c'est également
« votre représentation. Et si pour nous reconnaître
« dans la diversité et la mobilité de nos sensations,
« nous les ramenons d'une manière ou d'une autre
« à quelque chose d'homogène et de fixe, que nous
« appelons des idées ou de l'intelligible, nous ne
« faisons que substituer de l'abstrait au concret sen-
« sible... Les autres êtres sont des sujets, comme je
« suis un sujet. Si en tant que sujets ils sont en
« dehors les uns des autres, ce n'est pas qu'une dis-
« tance, au sens propre du mot, les sépare : car des
« sujets qui ont pour caractère essentiel l'unité, *ne*
« *sont point dans l'espace et ne peuvent occuper un*
« *lieu*(?). S'ils sont en dehors les uns des autres.
« c'est en ce sens que l'un n'est pas l'autre (!), que

« d'une certaine façon ils sont chacun un centre,
« un dedans, et que chacun existe en soi et pour
« soi, ayant dans une mesure plus ou moins grande
« son autonomie propre. Il ne faut donc pas cher-
« cher *les autres êtres* dans le *dehors spatial*
« *et temporel*, ni non plus dans ce que l'on a appelé
« l'intelligible, ce qui n'est que de l'abstrait. Le
« dogmatisme — scolastique — qui prétend encore
« les trouver ici ou là, vieux reste de la pensée
« antique en lutte contre la pensée chrétienne (!)
« achève de mourir sous les coups répétés de la
« critique. Laissons les morts ensevelir leurs
« morts (!). L'être n'est ni une chose sentie, ni une
« chose pensée. Il nous est devenu impossible de
« le concevoir sous forme *d'objet.* »

« Leibniz avait raison : tout être est sujet. Voilà
« un point que nous considérons comme acquis.
« C'est seulement dans un sujet que peuvent se ren-
« contrer l'*unité* et la *permanence* qui sont les
« caractères de l'être, caractères par lesquels il se
« distingue du phénomène qui est multiple et
« passager. Ainsi, nous l'avons vu, pour découvrir
« l'être, il faut regarder *en dedans;* mais pour
« regarder en dedans, il faut se recueillir et s'uni-
« fier, en se dégageant de la dispersion de l'espace
« et du temps. Tout sujet est, en lui-même, un acte
« qui se pose avec plus ou moins d'autonomie.
« En conséquence le problème à résoudre est
« celui-ci : comment des sujets qui existent en
« eux-mêmes et pour eux-mêmes peuvent-ils être

« connus et affirmés par d'autres sujets ? Problème « très complexe ; car s'il y a des sujets de différentes sortes, le problème est à résoudre pour « chacune d'elles. Comment puis-je connaître et « affirmer d'abord d'autres hommes, c'est-à-dire « des sujets semblables au sujet que je suis ? « Comment puis-je connaître et affirmer ensuite « des animaux, c'est-à-dire des sujets d'une autre « sorte ? Et au-dessous et à côté des animaux, « comment puis-je connaître et affirmer enfin d'autres sujets encore (1) ? »

Je vais répondre à l'une des questions ci-dessus énoncées, au nom de cette philosophie que le R. P. appelle tantôt idéaliste, tantôt empirique, et qui est tout simplement la philosophie traditionnelle et scolastique. La question que je retiens est celle-ci : Comment puis-je connaître et affirmer d'autres hommes, des sujets semblables au sujet que je suis ? Quoi qu'en dise le R. P., c'est par mes sensations et par mes idées que j'atteins l'être des autres, comme il peut être atteint par moi, quoique leur être soit en eux. Et voici à peu près comment se fait cette opération merveilleusement complexe, dont tous les détails sont décrits avec une précision que je ne puis imiter ici, dans le volume du docteur Mercier (de Louvain) : *la Psychologie* (2).

(1) *Le dogmatisme moral*, pp. 53, 54, 55.
(2) Voir notamment l'article : *Fonctions ou opérations de la vie sensitive* pp. 90 et suiv., y joindre dans l'article : *Nature de la pensée*, les pages 339-351.

Je me promenais récemment avec un ami dans la rue Satory, lorsque nous vîmes descendre, du plateau du même nom, un escadron de cavalerie. C'étaient des dragons; à mesure qu'ils approchaient nous apercevions plus distinctement leurs casques luisants et panachés, leurs longs sabres, leurs bottes avec éperons. Ils passèrent comme un tourbillon au grand trot de leurs chevaux; à peine si nous pûmes distinguer la physionomie des officiers qui les commandaient.

Comment avons-nous atteint l'être de ces autres hommes, montés sur leurs chevaux? Mais tout d'abord par ces impressions organiques, produites à leur passage sur nos nerfs optiques et auditifs, impressions qui eurent eurent aussitôt leur contrecoup dans la faculté sensible de notre âme, rendirent celle-ci plus éveillée et plus attentive, si bien que, parcourant en sens inverse, si je puis dire, le chemin que la sensation avait pris pour lui arriver, elle dégagea par une opération rapide, des phénomènes qui l'avaient frappée, un concept représentatif, non pas d'une multitude quelconque, ni même d'une troupe indéterminée de soldats, mais d'une catégorie bien précise, ayant sa place dans l'ensemble de notre armée, un escadron de dragons. « Mes sensations et mes idées sont en moi et relatives à moi-même, » me dira le R. P. Laberthonnière. Sans doute, répondrai-je; mais en cette circonstance elles furent aussi relatives à mes dragons, puisqu'elles établirent entre eux et moi

une relation. « Ces hommes étaient pour moi, ajoute-t-on, le dehors *absolu.* » Qu'entend-on par *absolu* et que peut-il y avoir de tel dans cet ordre de choses ? Moi je dis tout simplement le dehors réel. Vous affirmez que ces hommes étaient « ma représentation », ce qui signifie sans doute, dans votre langage, la projection en dehors de moi de mes sensations. Je vous réponds que ces hommes et leurs chevaux étaient des substances très réelles, des *sujets* qui me furent manifestés d'abord par la sensation produite par eux dans mes facultés sensibles. Vous me dites « qu'en ramenant d'une manière ou d'une autre la mobilité et la diversité de mes sensations à quelque chose d'homogène et de fixe que j'appelle des idées ou de l'intelligible », je ne fais que substituer l'abstrait au concret, en d'autres termes le néant à l'être. Je réponds qu'en dégageant, des phénomènes produits en moi par le passage de cette troupe, l'idée d'un escadron de cavalerie, conduit par ses braves officiers, cette idée si abstraite soit-elle résume et représente aussi adéquatement que possible, je veux dire dans la mesure où je puis la saisir et la conserver dans ma mémoire, la chose concrète, la réalité très vivante, très remuante, qui passa devant moi rue Satory, l'escadron de cavalerie. Vous dites que je suis un idéaliste, parce que je prétends saisir ainsi par une idée ces êtres extérieurs ; l'expression est inexacte ; vous devriez m'appeler empirico-idéaliste, puisque mon idée a pour point de départ et pour fonde-

ment l'expérience, le phénomène perçu par les sens.

Ce n'est pas tout; poursuivons l'analyse et la réfutation du morceau de philosophie kantienne que j'ai commencé par reproduire. Le R. P. Laberthonnière nous fait remarquer que les êtres extérieurs et surtout les hommes sont des *sujets*, et conséquemment que c'est au dedans qu'il faut regarder pour les connaître. Nous y arrivons, mais après avoir réglé toutefois une question préalable. Notre auteur nous dit que les autres êtres, « en tant que *sujets*, sont en dehors les uns des autres. » C'est très vrai ; ils le sont même en tant que distincts les uns des autres; mais où nous ne pouvons suivre le R. P. c'est quand il ajoute : Ce n'est pas qu'une distance, au sens propre du mot, les sépare; car des sujets qui ont pour caractère essentiel l'unité ne sont point dans l'espace et ne peuvent occuper un lieu. » Je vous demande bien pardon. Dès lors qu'un être est corporel, ou partiellement corporel comme le composé humain, quelque unité que vous lui supposiez, il est *nécessairement* dans l'espace et il occupe *nécessairement* un lieu. Ainsi nos dragons de la rue Satory avaient chacun leur unité essentielle; ils étaient bel et bien « séparés par une distance, au sens propre du mot, » distance que l'on pouvait mesurer approximativement. Chacun occupait un lieu qui variait plus ou moins rapidement, selon le trot de son cheval. Je le reconnais aussi, ils étaient en dehors les uns des

autres, parce que « l'un n'était pas l'autre, et que chacun existait en soi et pour soi, « en même temps que pour la patrie; et enfin il avait son autonomie, bien que l'exercice en fût restreint ou plutôt commandé.

Quoi que vous en pensiez, il nous faudra donc chercher les autres hommes « dans le dehors spatial et temporel », aussi longtemps que nous habiterons cette terre, et ils ne vous seront connus que comme chose *sentie* et *pensée*. C'est sous forme d'*objet* que nous les concevons. Après cela, que le R. P. continue de chanter victoire; mais de grâce qu'il suspende les préparatifs de notre inhumation, jusqu'à ce qu'il ait absolument tué la philosophie de l'École sous les coups de sa critique idéaliste. Ce serait trop cruel de nous enterrer vivants... mais redevenons sérieux.

Je reconnais, après Leibnitz et avec le P. Laberthonnière, que tout être substantiel est *sujet*, sujet d'accidents, de phénomènes, et encore, que dans le sujet se rencontrent l'unité et la permanence, caractères distincts des phénomènes; et enfin, que pour découvrir l'être sujet, il faut, autant que possible, le pénétrer *en dedans*. Là gît la difficulté; je ne sais si l'auteur *du dogmatisme moral* a des intuitions proportionnées aux diverses autonomies des êtres qu'il désire sonder. Pour nous, nos prétentions sont bien plus modestes, et quoi qu'on en ait dit, nous ne nous flattons nullement d'avoir l'adéquate représentation de toutes choses, ni même de la

moindre chose; mais nous nous estimons heureux de posséder simplement une représentation conforme aux propriétés essentielles de l'être, placées dans le champ de notre observation; et dès lors nous estimons cette représentation exacte, vraie. Il est bien évident, par exemple, qu'en voyant passer les trois cents cavaliers qui formaient l'escadron de la rue Satory, la pensée ne vint ni à mon compagnon ni à moi de pénétrer chacun d'eux dans son fond intime. Cependant notre double faculté sensible et intellectuelle nous permit d'aller, par delà les phénomènes, jusqu'à leur substance. Nous fûmes dès lors, et nous demeurons convaincus que ces trois cents hommes étaient des êtres substantiels, de vrais hommes montés sur de vrais chevaux, et non des fantômes, des groupes de sensations que mon compagnon et moi nous aurions projetés hors de nous. Prétendrez-vous aussi, nous dira-t-on, dans ces courts instants, vous être assurés de l'unité et de la permanence de ces êtres substantiels, de ces sujets. Oui, nous sommes allés jusque là, bien sûrs que nos dragons ne fondirent point comme neige au soleil, alors que nous les perdîmes de vue à l'extrémité de la rue Satory. Et leur autonomie, la connaissez-vous aussi ? poursuivra notre questionneur. Un peu, si vous entendez par autonomie la faculté de vivre en soi et même pour soi. Mais je vous avoue, que je ne sais ni ce qu'elle contient, ni ce qu'elle vaut. En d'autres termes, je ne sais ce que chacun de ces hommes pense, aime, veut et

recherche, ni comment il se conduit. Leur *dedans*, pour répéter votre expression, m'est absolument caché ; je n'ai point la faculté d'y voir ni heureusement la mission de le juger.

Savez-vous comment je pourrais apprendre à le connaître, au moins dans une certaine mesure? Il me faudrait vivre pendant assez longtemps près de chacun, l'entendre parler, le considérer agir. Après des observations patientes et attentives, je parviendrais probablement à découvrir les mobiles, aujourd'hui cachés, de ses actions, en rapprochant celles-ci de mes propres actions à moi-même. Je me dirais : puisque, dans telles circonstances données, cet homme a agi de telle manière, c'est qu'il a dû ressentir au dedans de lui des sentiments que je puis analyser avec plus ou moins d'exactitude. Sa nature est, dans son fonds essentiel, la même que la mienne, avec des modifications de surface et des diversités qui ne m'échappent pas. Je puis donc présumer, avec une sûreté relative, son état intime. C'est par inférence et de façon indirecte, que je juge de son moi, qui ne m'apparaît point autrement (1).

(1) Ce chapitre était entièrement rédigé, lorsqu'en relisant le volume : *Religion et critique*, de M. l'abbé de Broglie (édition Piat), j'ai rencontré sous la plume de l'éminent et regretté apologiste, plusieurs des idées que je viens de développer. Ses arguments (pp. 239-292) sont dirigés contre le positivisme, qui veut ignorer les substances et les causes, pour ne s'occuper que des faits ou phénomènes et des lois. Mais qui ne sait que le positivisme n'est qu'un dérivé de l'idéalisme kantien, comme l'établit si péremptoirement le Dr Mercier, dans sa *Critériolo-*

Voilà toute notre théorie de la connaissance des êtres extérieurs, des *sujets*, semblables à nous. Écoutons maintenant celle du R. P. Laberthonnière. Elle tient en quelques lignes; car autant l'auteur du *Dogmatisme moral* est prolixe dans la réfutation des idées des autres, autant il est sobre d'explications sur les siennes propres. Kant, nous dit-il, a inventé un dogmatisme moral qui fait consister la certitude, concernant l'être des autres, en une action, non point un acte intellectuel. remarquez-le, mais une action de la volonté. Et voici comment s'opère le prodige: Cette action intérieure nous *constitue volontairement* dans l'être; nous nous concentrons en nous-mêmes ; nous nous y fixons. Nous croyons alors à notre propre moi, un et permanent, dès lors que nous y sommes établis. Et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que nous trouvons là, dans notre *dedans*, au sein de notre moi, *l'être des autres*. Nous l'y attirons en l'acceptant, en *le voulant;* nous l'y créons, pour ainsi dire, avec le concours de Dieu. C'est la foi kantienne qui opère tous ces prodiges. Le R. P. Laberthonnière nous avertit discrètement que cette foi est bien différente de la foi catholique. Il faut l'entendre « au sens philosophique » et alors par « elle, dans sa vie librement voulue, on se donne

gie (pp. 200 et suiv.). Les arguments de M. de Broglie n'ont pas moins de force contre le kantisme. Voir aussi (pp. 263 et suiv.) la manière dont il entend ce que je ne craindrai pas d'appeler, la philosophie du bon sens ; cette appréciation est exactement la nôtre.

« l'être et on le donne à tout le reste. » Sachons, en effet, que tous les êtres se compénètrent à tel point que l'être de chacun est comme constitué par l'être de tous. » Vous ne vous en étiez pas aperçu, ni moi non plus ; mais c'est que nous vivions, vous et moi, dans le phénomène, au sein de l'espace et du temps, sans même soupçonner notre moi. Ce moi « ne pouvait nous apparaître que comme une série ou un groupement de phénomènes inconsistants. » Bien vite, sortons de tout cela pour nous réfugier, sans doute, dans le moi nouménal et là, nous sentirons « que chacun est dans tous et tous sont dans chacun. »

Mais saisissez bien ici la puissance de la volonté ; c'est elle qui nous révèle tous ces prodiges, en nous mettant en possession de l'être des autres hommes et de l'être de Dieu lui-même. L'intellectualisme scolastique nous permettait, tout au plus, d'entrer en relation avec les objets extérieurs, au moyen de la sensation et de l'idée abstraite, que l'intellect en dégage. De plus, cet intellectualisme scolastique admet encore que le Dieu créateur est en nous et, par un influx positif, nous continue l'être qu'il nous a donné ; mais, à l'en croire, nous ne percevons point, de façon immédiate, ce concours permanent de la puissance créatrice. Qu'est-ce que tout cela devant les nouvelles révélations du dogmatisme moral ? La volonté a une bien autre puissance : Dès lors « que nous voulons Dieu pour notre fin, nous le voyons en nous et nous nous

voyons en lui. » C'est chose déjà établie, mais il est nécessaire de le rappeler ici, car le prodige se continue pour les autres êtres. Il suffit, en effet, « de les vouloir tels que Dieu les veut, en voulant Dieu à travers eux et par eux », pour que la compénétration, toujours subsistante, mais auparavant inaperçue entre eux et nous, se dévoile. Nous les découvrons *en nous* ; nous croyons à leur être intime, à *ce dedans* que le dogmatisme scolastique et illusoire était bien impuissant à pénétrer. Nous sommes certains de leur être, de leur existence qui, sans cette foi kantienne, demeurerait toujours problématique. Car, retenez la définition que j'emprunte textuellement au R. P. Laberthonnière : « Par foi nous entendons ici la croyance *à l'être, à l'existence* d'une *réalité en soi*. En ce sens il y a *foi* dans *tous* les cas où nous disons : cela est, cela existe en soi (1). » A nos lecteurs de choisir entre les deux théories.

III

AFFIRMATION OU CONNAISSANCE DE DIEU

Pour achever sa théorie de la connaissance, le P. Laberthonnière devait nécessairement rechercher comment nous affirmons Dieu. C'est, à nos yeux, la partie la plus importante de son travail ; c'est aussi la plus brève. N'est-elle pas, du reste,

(1) *Le Dogmat. moral*, p. 53.

déjà incluse en ce qui a été dit ; puisque c'est en Dieu que nous nous voyons et que nous voyons les autres êtres, double thèse déjà examinée.

L'auteur ne fera guère que se répéter, et, pour le suivre, nous serons nous-même, je le crains, condamné à des redites. Comme de coutume, il commence par réfuter les scolastiques : « L'affirmation de Dieu, écrit-il pour la cinquième ou sixième fois, n'est pas la conclusion d'un raisonnement qui nous le ferait découvrir comme terme d'un rapport. On ne sait pas Dieu comme on sait un théorème de géométrie, parce que Dieu n'est pas une abstraction, mais une réalité (1). » Et ailleurs : « Dieu leur apparaît — aux philosophes scolastiques — comme bien loin d'eux, très au-dessus d'eux, de telle sorte que, pour l'atteindre, il leur faut escalader les degrés de la dialectique. »

Répétons, puisqu'il le faut, que l'affirmation de Dieu ne nous apparaît pas du tout comme terme d'un simple rapport, et que l'exemple du théorème de géométrie est fort mal choisi. La géométrie est une science abstraite, qui opère sur des grandeurs idéales ; tandis que la cosmologie, de laquelle se tire notre principal argument, est une science concrète, qui étudie des êtres réels et non des abstractions. Et, par conséquent, la Cause première dont l'argument cosmologique nous démontre l'existence n'est pas et ne saurait être une abstraction,

(1) *Le Dogmat. moral*, p. 50.

et, lorsque nous l'affirmons, nous entendons bien affirmer une réalité vivante. Pourquoi donc le R. P. s'obstine-t-il à prêter à ses adversaires des idées qu'ils n'ont pas ? Que nous concevions Dieu « comme très au-dessus de nous », c'est certain ; « très loin de nous », cela n'est plus exact, car nous le concevons immense et immanent ; nous croyons qu'il est en nous, bien que nous ne prétendions point l'y voir, ni même l'y sentir, à la manière du R. P. Nous ne prétendons point davantage l'atteindre en escaladant les degrés de la dialectique, mais simplement avoir le droit d'affirmer qu'il existe.

Ecoutons encore les belles choses que l'auteur découvre dans notre doctrine :

« En conséquence s'imaginer qu'à elles seules, « par la vertu logique de leur forme démonstrative, « les preuves — de l'existence de Dieu — peuvent « *nous donner* Dieu et nous le faire connaître, c'est « une prétention si constamment démentie par les « faits qu'on s'étonne encore de la voir se produire. » Cet étonnement me semble naïf. Dans quelle philosophie scolastique un peu autorisée, l'auteur *du dogmatisme moral* a-t-il lu que les preuves de notre théodicée rationnelle nous *donnaient* Dieu ? Quant à nous le faire connaître, c'est autre chose. Oui, ces preuves aboutissent à nous donner une certaine connaissance du Grand Etre, connaissance fort imparfaite, puisqu'elle n'est qu'analogique. Nous estimons, nous, que c'est déjà quelque

chose, assez pour mériter une discussion sérieuse, et non la dédaigneuse fin de non-recevoir que nous oppose en quelques lignes le R. P. Les faits démentiraient la prétention modeste que nous avons, de juger quelques-unes des perfections du Créateur par les reflets qu'il en a laissés dans son œuvre. Ce procédé bien connu (1), qui consiste à considérer ce qu'il y a de positif dans les perfections de la créature, à les concevoir sans limitation aucune, à leur donner une valeur idéale et infinie que l'on transpose ensuite dans la Cause première, a été pratiqué par les grands maîtres, et tout spécialement par saint Thomas. Avant d'abandonner leur méthode, nous attendons à voir ce que *le dogmatisme moral* mettra à la place.

Ou plutôt ce qu'il y met, nous le savons ; on nous l'a dit et on nous le répète toujours dans les mêmes termes, sans y ajouter une explication valable, une apparence même de justification. Écoutons encore :

« J'espère que, pour parler ainsi, je ne serai pas « accusé de fidéisme, et qu'on ne me fera pas dire « que l'homme, par ses facultés humaines, ne peut « pas connaître Dieu et croire en lui. Ce qui fait « que l'homme est homme, c'est justement qu'il « a le pouvoir de mettre Dieu dans sa vie en le « prenant pour fin. Ce pouvoir toutefois il ne l'a « pas par lui-même ; et je ne pense pas que cette

(1) Cf. A. de Margerie, *Théodicée*, t. I, ch. IX.

« proposition puisse être contestée. Nous avons « la faculté de connaître Dieu. Mais Dieu est une « réalité vivante. Et la connaissance que nous en « avons, si elle est vraiment une connaissance de « Dieu et non une abstraction, mise à sa place, vit « en nous. On acquiert la connaissance d'un ami « *en vivant de sa vie*, en *pénétrant dans son intimité*, « en devenant lui-même. Pour connaître Dieu, il « faut lui ressembler et on le connaît dans la me- « sure où on lui ressemble. Oui, quand nous pro- « gressons dans la connaissance de Dieu, il est vrai « de dire que Dieu devient en nous. Et certes cela « ne signifie pas que Dieu n'existe pas en soi ; car « s'il n'existait pas en soi, il ne deviendrait pas en « nous. Quand il devient en nous, ce n'est pas que « nous le façonnons, c'est lui qui nous façonne. « Mais dans notre vie librement voulue, il ne « nous façonne et il ne devient en nous qu'avec « notre concours. (Pp. 51, 52.)

Au moment même où le R. P. Laberthonnière proteste contre toute accusation de fidéisme, il nous donne la démonstration flagrante qu'il est atteint de cette erreur. Prenons le passage cité, dans son sens obvie. N'y est-il pas question d'un bout à l'autre de la connaissance très réelle et bien supérieure, je le confesse, à la connaissance purement rationnelle, par le fait même qu'elle est produite par la foi, animée de la grâce divine? C'est bien par la foi et la grâce que l'on vit avec Dieu et en Dieu, que « l'on pénètre dans son intimité » et

que l'on apprend à le « connaître un peu comme un ami connaît son ami ». C'est bien en se plaçant dans cet ordre surnaturel qu'il est vrai de dire que « pour connaître Dieu ainsi, il faut lui ressembler, devenir en quelque sorte lui-même », selon l'expression trop hardie de notre auteur. Ailleurs ne nous avait-il pas dit : « Il faut revêtir la forme divine? » Il est vrai encore qu'on ne le connaît ainsi que dans la mesure où on lui ressemble. Nous souscrivons à tout ce que le R. P. dit à l'honneur de cette connaissance ; mais ce que nous lui reprochons, c'est de se servir de cette connaissance supérieure, surnaturelle, pour en exclure une autre que l'Eglise a toujours maintenue à côté de la première. Cette connaissance plus modeste, qui précède au moins logiquement sinon toujours de fait, la connaissance surnaturelle, qui dans nos démonstrations apologétiques lui sert de préparation et de base indispensable, c'est la connaissance rationnelle, si énergiquement affirmée par les définitions des Conciles.

Il est bien évident que le R. P. Laberthonnière non seulement en fait abstraction, mais l'exclut de façon positive, et il se croit en règle avec l'enseignement traditionnel, parce qu'il veut bien concéder que c'est, par ses facultés humaines, que l'homme connaît Dieu et croit en lui. Cela est de toute évidence : c'est dans ses facultés humaines qu'il reçoit la grâce divine, et avec ses facultés humaines qu'il entend et recueille la parole révélée.

Bien plus, c'est avec sa raison elle-même, mue par sa volonté, qu'il donne, à l'enseignement de l'Eglise, cet acquiescement qui constitue la foi. Mais la question qui nous occupe en ce moment est différente et la voici : cette raison humaine, nonobstant la connaissance surnaturelle de Dieu dont nous venons de parler, peut-elle en posséder et, de fait, en possède-t-elle une autre, simplement naturelle? Le P. Laberthonnière répond équivalemment : Non. Qui ne connaît pas Dieu de la façon qu'il vient d'expliquer, l'ignore absolument.

Sa pensée ressort, avec quelques atténuations, de ce qu'il nous dit des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, qu'il essaie de concilier tant bien que mal, plutôt mal que bien, avec son système.

« Ces différentes preuves de l'existence de Dieu, « écrit-il, ont toutes un sens et une portée. Elles « *expriment et fixent les progrès* faits dans la con- « naissance de Dieu et, en même temps, elles « peuvent aider à en faire de nouveaux. Présentées « aux *âmes de bonne volonté*, elles deviennent des « lumières qui les orientent. A aucun point de vue, « il n'est légitime de s'en passer. Ce qui n'empêche « qu'il est très légitime et même nécessaire d'en « faire la critique pour les vivifier, les renouveler, « et j'ose dire les dépasser (1). » Remarquons d'abord que, selon le R. P. Laberthonnière, les différentes preuves de l'existence de Dieu *ne produisent pas du*

(1) *Le Dogmatisme moral*, 50-51.

tout la connaissance de Dieu, ni même la connaissance de son existence; elles ne font *qu'exprimer* et fixer les *progrès* de cette connaissance, produite sans doute par la foi au sens surnaturel; ou bien, ce qui serait pire encore, par la foi au sens kantien et philosophique. Ces mêmes preuves, après avoir exprimé et fixé les progrès de cette connaissance surnaturelle, peuvent aider à en faire de nouveaux. Cela veut dire qu'elles trouveront leur emploi dans l'exposé du dogme une fois révélé, dans ce que M. Blondel appelle d'un nom assez bizarre *le rationalisme théologique*. C'est alors que, présentées aux *âmes de bonne volonté*, elles serviront, non pas à les convaincre, ces preuves y seraient tout à fait insuffisantes, mais à les orienter. Evidemment ces âmes sont gagnées à l'avance, puisqu'elles ont la foi ; ce sont des âmes de bonne volonté, de cette volonté qui met Dieu en nous et nous en Dieu.

On l'a compris, c'est la négation, implicite, mais très véritable, de notre théodicée rationnelle.

Tout ceci est une conséquence nécessaire du système du P. Laberthonnière, et découle de ce qu'il nous a exposé précédemment. Les preuves de l'existence de Dieu se rattachent presque toutes au principe de causalité; l'argument des causes finales n'est à vrai dire que l'un des aspects les plus intéressants de l'argument cosmologique. Comment le dogmatisme moral pourrait-il en faire quelque cas? puisqu'il prétend que l'esprit humain ne sait rien de certain et de fixe sur le monde

extérieur; si ce n'est peut-être que ce monde existe, et encore! Ce monde n'est que la projection en dehors de nous de nos propres sensations. Il se réduit, en dernière analyse, à notre représentation subjective; ce qui signifie que nous le fabriquons selon les lois de notre raison pure. Mais quel accord y a-t-il entre les lois de notre moi et les lois objectives qui régissent le monde réel, au cas où il existe? Nous n'en savons rien; Kant nous dirait : C'est le noumène, l'inconnaissable. Le P. Laberthonnière écarte le mot, mais garde la chose. Par conséquent n'essayons pas de saisir les caractères de contingence de ce monde extérieur, ni l'ordre et l'agencement qui existent entre toutes ses parties, ni la causalité des innombrables substances qu'il contient, ni les effets qu'elles produisent, ni les conditions dans lesquelles ces effets sont produits, ni les finalités mécaniques, instinctives ou voulues, qui se superposent dans la création. Non, ne recherchez rien de tout cela; ce serait perdre votre temps et votre peine. La causalité substantielle et la finalité étant ainsi déclarées inconnaissables, les deux preuves fondamentales de l'existence de Dieu s'écroulent nécessairement.

Que disions-nous en effet au nom de la philosophie traditionnelle? La création est un vaste ensemble de substances dont aucune n'a en elle-même sa raison suffisante; toutes elles sont causées, parce qu'elles sont caduques et contingentes; de plus, ces

causes secondes sont ordonnées et agencées entre elles de manière à former un tout dont les parties se rattachent par des liens souvent secrets, mais toujours réels. Enfin leurs effets ne se produisent point au hasard, mais selon des lois fixes et permanentes. Et jusque dans la sphère supérieure où s'exerce la liberté humaine, les lois morales auxquelles cette liberté ne saurait entièrement se soustraire la dominent sans l'asservir, et la contiennent dans certaines limites qu'il lui est difficile de franchir. Effets physiques et moraux sont ainsi dirigés vers des fins, tantôt apparentes et tantôt cachées. Et ce que nous pouvons saisir des relations intrinsèques des causes entre elles, de ces mêmes causes et de leurs effets, de ces causes et de ces effets aux fins cherchées et obtenues dans la direction générale du mouvement immense qui emporte cet univers, tout ce que nous parvenons à découvrir de ce grand spectacle, nous conduit à une même conclusion : cet univers a une cause unique et nécessaire; cette cause unit une souveraine sagesse à la puissance infinie, requise par l'acte créateur qui a constitué dans l'être tout ce qui existe; et cette Cause première, infiniment puissante et infiniment sage, c'est Dieu.

Le P. Laberthonnière nous dit « qu'il est très lé« gitime, et même nécessaire de faire la critique de « ces preuves pour les vivifier et les renouveler, et « aussi pour les dépasser ». Omettons de rechercher actuellement de quelle façon l'espoir de dépasser

ces preuves démonstratives de l'existence de Dieu, est légitime et permis. Empressons-nous d'accorder qu'il est très désirable qu'elles soient vivifiées et renouvelées. Mais comment pourra s'opérer ce renouvellement, si ce n'est par une pénétration plus grande des principes sur lesquels elles reposent, et de toutes leurs conséquences? Pour revivifier l'argument cosmologique, il importe de se livrer à une étude, approfondie et de plus en plus scientifique, de cet univers; ou, du moins, il faut avoir soin de tirer tout le profit possible des travaux que d'innombrables spécialistes poursuivent avec tant de fruit et dans les sens les plus divers. C'est ce qu'a fait, par exemple, Paul Janet, dans son opuscule *Contre le matérialisme*. La preuve du *premier moteur* y est envisagée (1) sous des aspects nouveaux; elle s'éclaire par une analyse plus complète et plus strictement scientifique de la loi d'inertie, et aussi grâce à des considérations qui me semblent fort justes sur l'attraction. Il s'opère actuellement, dans les sciences physiques, une réaction salutaire contre les *théories mécaniques* qui, naguère encore, voulaient s'imposer à tous. Des études plus approfondies et plus vraies, sur le *dynamisme* ou la nature de la *force*, tendent à prévaloir, et les conclusions auxquelles elles aboutissent sont sensiblement plus rapprochées du spiritualisme chrétien (2). Pour-

(1) *La matière et le mouvement*, pp. 48-81.

(2) *La notion de force; le principe de l'énergie et la biologie générale*, par P. Vignon. — *Causeries scientifiques de la Société zoologique de France.*

quoi ne chercherions-nous pas, dans ces théories et ce mouvement scientifique, des éléments de démonstration en faveur du dogme de l'existence de Dieu, un rajeunissement de la preuve cosmologique? Il est tout naturel de penser que, plus on connaîtra l'œuvre, et mieux on apercevra la perfection du divin Ouvrier.

IV

NOS CONCLUSIONS

Après cet exposé critique, nos lecteurs estimeront sans doute, que la connaissance du P. Laberthonnière ressemble beaucoup à celle de Kant. C'est le même abîme creusé entre nous et ce monde extérieur, que nous ne pouvons atteindre ni par nos sensations, ni par nos idées. C'est la même impuissance du moi à se saisir lui-même, à travers les phénomènes de pensée et de volonté qui le masquent, au lieu de le révéler à l'observation la plus attentive. Le Créateur du monde extérieur et du moi humain, un et permanent, échappe comme tout le reste à notre connaissance. Et, enfin, comme Kant et ses nombreux disciples, le P. Laberthonnière réserve le soin de combler toutes ces lacunes à la volonté qui, dit-il, — et ici il dépasse le maître, — attire Dieu en nous, nous permet de le saisir et de saisir, en lui et par lui, les autres êtres et nous-mêmes.

Ainsi se constitue ce que l'on appelle très impro-

prement la certitude morale, certitude qui n'en est point une, remarquons-le bien, et qui, si elle est subjectivement suffisante, demeure toujours objectivement insuffisante, ainsi que Kant le reconnaissait lui-même.

L'un des psychologues les mieux renseignés de notre temps, le docteur Mercier (de Louvain) l'a très exactement décrite dans ces lignes : « La certitude n'implique pas, selon les néo-kantiens, la connaissance motivée de la vérité, c'est *une croyance*, c'est-à-dire un assentiment libre, *plus ou moins probable*, révocable toujours au gré de la volonté. La théorie néo-kantienne de la croyance s'oppose ainsi *à l'intellectualisme classique*, d'après lequel la certitude aurait pour cause l'action nécessitante de l'évidence objective sur une intelligence qui la recevrait passivement; — notons que cette passivité est une invention des néo-kantiens — Tout au contraire, aux yeux du néo-criticisme, les mobiles passionnels, la volonté libre, décident en dernier ressort de la certitude, tant réfléchie que spontanée, et par voie de conséquence de la distinction fondamentale entre l'erreur et la vérité (1).

Voilà bien le système, avec ses conséquences nécessaires, que le R. P. Laberthonnière a mis le plus grand soin à nous dissimuler. J'admire la candeur avec laquelle il en attend cette union de tous les esprits et de tous les cœurs, cet embrassement gé-

(1) *La Critériologie*, p. 150.

néral dans la vérité et dans l'amour, que l'on demanderait vainement à l'ancien intellectualisme. Les dernières pages de son opuscule ne sont guère que le programme abrégé d'une espèce de sociologie chrétienne, à l'inspiration de laquelle on ne saurait qu'applaudir. Les hommes en *voulant Dieu* se voudraient les uns les autres, et ainsi s'achèverait la réciproque compénétration de tous et de chacun : *Ut sint consummati in unum*. C'est très beau et surtout très désirable; mais par quelle voie nous achemine-t-on vers ce terme? Toujours la même, par la volonté. La volonté, mais quoi qu'en disent Kant et les kantiens, elle n'est pas toujours bonne, pas toujours droite, et pour la rendre telle, pour lui donner la rectitude qui lui manque, il faut lui présenter des motifs que les générations antérieures ont tirés jusqu'à ce jour de l'intelligence, de la raison spéculative, de la raison pure. Et c'est précisément ce à quoi les kantiens ne sauraient consentir. L'intelligence est pourtant, en dépit de ses trop nombreuses infirmités, la faculté propre à unir les hommes dans la vérité objective qui la détermine elle-même, parfois sans lui laisser la possibilité de se dérober (1). Ou plutôt la vérité

(1) Nos lecteurs l'auront sans doute remarqué, pas une seule fois au cours de sa thèse, le R. P. Laberthonnière n'a recherché la part très réelle de la volonté dans la formation de la certitude. Nous parlons ici de la vraie certitude, qui met l'esprit en possession de son objet, et l'on sait désormais ce que nous entendons par là. Lorsqu'il s'agit de ces vérités religieuses, métaphysiques ou morales, comme l'existence de Dieu, qui ont de si graves conséquences pour la conduite de la vie, la part de la

objective, la même en soi et la même pour tous et chacun, dans la mesure où tous et chacun la saisissent, est la grande force unitive. La volonté, au contraire, précisément parce qu'elle est libre, s'en ira en des sens divergents selon la diversité des attraits qui la sollicitent. Et quand chacun va où il lui plaît, se décide selon qu'il lui convient, quel espoir reste-t-il de grouper des multitudes dans la poursuite de fins que leur raison ne parvient plus à découvrir?

Oh! certes, la volonté du P. Laberthonnière est excellente; excellente aussi celle des kantiens catholiques, et particulièrement de ces professeurs universitaires qui ont initié une partie du clergé aux mystères du kantisme. Mais ces professeurs kantiens, ces hommes « qui comptent » sont une poignée au sein du grand corps dont ils font l'honneur. A côté d'eux, d'autres kantiens qui, eux aussi, « prétendent bien compter, professent de la même manière la philosophie de la volonté, mais la pratiquent tout autrement. Leur coryphée est M. Payot, l'auteur du livre : *La Croyance*. Qu'y a-t-il

volonté dans la formation de la certitude devient plus considérable. Il lui appartient de préparer l'intelligence et de la rendre apte à appréhender ces vérités, en s'y affectionnant elle-même, et en entraînant pour ainsi dire vers elles l'âme tout entière; car c'est l'âme tout entière qui doit se les approprier, à mesure que l'intelligence les découvre. N'est-ce pas là ce qu'a fait excellemment Ollé-Laprune dans son livre de la *Certitude morale*. Le R. P. Schawm a écrit, à ce propos, de ravissantes pages sous ce titre : « *Le dogmatisme du cœur et celui de l'esprit*. (*Rev. thomiste*, Nov. 1898). Mais la thèse du R. P. Laberthonnière est tout autre; elle ne touche pas même à cette question.

de commun entre M. Payot et le P. Laberthonnière ou M. Blondel? Partis des mêmes principes ou à peu près, ils sont arrivés à cette conclusion, identique elle aussi, la substitution de la volonté à la raison raisonnante. Mais ici se consomme la plus irrémédiable des dispersions. Le P. Laberthonnière va au dogmatisme moral; M. Blondel à la théorie de l'immanence, tandis que M. Payot rêve d'établir le panthéisme de la Volonté (1). Faut-il l'avouer ingénument? Je crois M. Payot beaucoup plus dans la logique du système que le P. Laberthonnière et que M. Blondel lui-même, et je n'en voudrais pour preuve que certaines affirmations du *dogmatisme moral*, sur lesquelles je n'ai pas voulu insister dans la crainte de dépasser la pensée de l'auteur. Le Dieu que Kant postulait est quelque peu différent, nous le savons, du Dieu des chrétiens. Nous aurons à raconter, un jour, les altérations profondes que le philosophe de Kœnigsberg a fait subir au Christianisme; autant dire qu'il en gardait à peine l'écorce. Paulsens l'a appelé le *philosophe du protestantisme*, oui, du protestantisme libéral, le métaphysicien de l'incrédulité. En ruinant cette théodicée rationnelle qui est le préambule nécessaire de toute théologie

(1) « Il est étrange, écrit M. Payot, que Spinosa qui avait si profondément pénétré la vérité, en soit demeuré à son panthéisme intellectuel et qu'il n'ait pas devancé tout le mouvement philosophique du dix-neuvième siècle, en fondant un *panthéisme de la volonté*. Car c'est vers cette hypothèse que nous poussent *tous nos développements antérieurs* et notre secrète sympathie individuelle ». (*La Croyance — sa nature*, p. 260.)

positive, il a soustrait au Christianisme ses premières bases. Prétendre y substituer la théorie du *volontarisme*, c'est remplacer un sol de granit par des sables mouvants. Le protestantisme allemand en sait bien quelque chose.

Nous n'avons pas besoin du reste d'en chercher aussi loin la preuve. L'opuscule du P. Laberthonnière m'a rappelé un livre, vieux de quelques années, écrit par un kantien de marque qui a exercé une influence considérable sur le Protestantisme suisse et français. Je veux parler de la *Civilisation et la Croyance* par Charles Secrétan. La première partie de cet ouvrage est parsemée d'idées analogues à celles que nous avons critiquées dans cette étude. Ce sont aussi les mêmes références, Pascal, les mystiques du moyen âge. Un peu plus, Secrétan aurait cité lui aussi Ruysbrok et Tauler. Loin de moi la pensée d'accuser de plagiat le R. P. Laberthonnière qui, peut-être bien, n'a jamais ouvert ce volume. Mais plus cette coïncidence serait fortuite et mieux elle prouverait le péril qu'il y a, de glisser sur des pentes bien dangereuses, sitôt que l'on s'écarte des voies éclairées par les doctrines traditionnelles. Entendons par exemple M. Secrétan sur le point le plus grave, celui qui nous tient surtout à cœur. « A vrai dire, écrit-il, il n'y a pas de preuve de l'existence de Dieu ; Dieu n'est pas l'objet d'une science, mais un article de foi. La croyance en Dieu ne peut pas se démontrer, à peine réussit-elle à s'expliquer. En disant que la

collection de ce qui devient doit elle-même avoir commencé, et que la série du contingent, fût-elle même infinie, ne s'en expliquerait pas mieux ; mais que ce qui, de sa nature, est par un autre réclame l'être existant par lui-même, *nous avons commencé d'exposer les motifs de notre foi*. Ce n'est pas un argument; Kant l'a bien vu, c'est un sentier qui nous élève au-dessus de la poussière des phénomènes et nous laisse en tête-à-tête avec notre raison » (1). La pensée diffère bien peu de celle du R. P. Laberthonnière : « Les preuves de l'existence de Dieu *expriment* et *fixent* les progrès faits dans la connaissance de Dieu, » mais elles ne la produisen point. L'expression du protestant libéral est plus nette et voilà tout.

Que va mettre M. Secrétan à la place de ces preuves de l'existence de Dieu? ce qu'y a mis le R. P. Laberthonnière : « Je constate en moi le *besoin d'affirmer* l'Être existant par lui-même. L'individu que je suis, qui pourrait n'être point, qui est tout surpris d'exister, n'étend pas les mains dans le vide ; c'est *sur l'Être* qu'il se *fonde*, c'est vers l'Être qu'il s'élève, c'est dans l'Être qu'il se *sent* flotter, il ne s'en distingue que pour s'y replonger... (2) *En rentrant en nous-mêmes, nous apercevons ce qu'il est relativement à nous et nous ne prenons véritablement conscience de nous-mêmes qu'en prenant conscience de ce rapport.* »

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 206.
(2) *La Civilisation et la Croyance*, p. 207.

« Dieu veut le bien, tout le bien, rien que le bien et toujours le bien ; par conséquent, il veut notre bien et il nous aime. »

L'identité de la pensée, chez l'auteur de la *Civilisation et la Croyance*, et chez l'auteur du *Dogmatisme moral*, est évidente en tout ce qui concerne la connaissance et, comme ils disent, l'affirmation de Dieu.

Seriez-vous tenté de croire que M. Secrétan, avec des aspirations aussi hautes, se soit rapproché de nous, catholiques, ou même ait conservé les dogmes fondamentaux, encore reconnus par l'orthodoxie protestante? Vous feriez erreur. Cet homme qui affirmait tout à l'heure si énergiquement l'universel amour de Dieu bondit, indigné, devant la croix du Sauveur. Ce philosophe qui nous parle, lui aussi, de solidarité et de *compénétration de tous les êtres*, estime criminelle la seule idée qu'il puisse y avoir solidarité entre le Christ et l'humanité régénérée dans son sang. Et cependant M. Charles Secrétan se dit et se croit encore chrétien ; dans ce même livre : *la Civilisation et la Croyance*, il ébauche les lignes générales de son système religieux. « Le christianisme original, écrit-il, ne consiste point en pratiques : il ne sait rien du sacerdoce commis aux rites sacrés. On n'en trouve pas vestige dans les documents primitifs, lorsqu'on les interroge sans parti pris, en faisant abstraction des interprétations traditionnelles. Le christianisme ne consiste pas non plus en doctrines ; dès les premiers jours,

il en nourrit de très différentes dans son sein. Ce que le christianisme exige, ce qui en fait l'*essence*, c'est un changement radical de direction, d'orientation et de mobiles, une véritable *conversion* (1). »

Toujours la philosophie de la volonté, on le voit ; seule elle peut transformer le christianisme, lui infuser un sang nouveau. « Le christianisme, écrit un peu plus loin M. Secrétan, le christianisme qu'on dit épuisé démontre sa vitalité par des œuvres fécondes. Il se purge peu à peu des éléments étrangers, introduits dans les constructions hybrides de son dogme et de son Eglise, sous l'influence du milieu païen qui fut son berceau. Dégoûté du dogme qu'il ne sait pas encore simplifier, il se concentre dans la charité, sa pure essence. Et nous ne concevons le triomphe de la charité que dans l'adoration de la charité, etc... »

Une sociologie amoureuse et *destructive* de toute doctrine révélée, de tout sacerdoce, de toutes pratiques religieuses, tel me semble être le rêve de ce kantien, et l'aboutissement de son dogmatisme moral. Ce n'est point là certes ce que veut le R. P. Laberthonnière ; et dès lors ne sommes-nous point autorisé à dire que le système n'est pas aussi « unifiant », qu'on essaie de nous le faire accroire. A mesure qu'il pénétrera parmi nous, il y produira ses fruits habituels, la décomposition doctrinale et cette anarchie d'idées dont on n'aperçoit que trop de symp-

(1) *La Civilisation et la Croyance*, p. 303.

tômes. Et cependant cette anarchie d'idées est parfois compatible avec une volonté très droite ; ses résultats sont atténués ou même suspendus par des intentions généreuses. Bien des jeunes prêtres, qui se sont laissé prendre à l'idéalisme kantien, gardent pendant des années ce que j'appellerais la plus parfaite orthodoxie du cœur et de la volonté. Il se creuse, dans la meilleure partie de leur âme, un abri sacré où se réfugie la foi de leur mère. Lorsque leur éducation première a été fortement chrétienne et qu'ils ont eu le bonheur de naître et de grandir dans certaines de nos provinces encore tout imprégnées de surnaturel, cette foi tient longtemps. La raison pure leur dit que l'existence du Dieu qu'ils adorent ne repose sur aucune preuve démonstrative, pas plus que la divinité du Christ ne s'établit péremptoirement par ses miracles. Mais ils n'en continuent pas moins à *vouloir Dieu comme leur fin*. Dieu, par sa grâce, se rend sensible à leur cœur ; leur bonne volonté les sauve : mais qu'elle vienne à fléchir et tout s'écroule ; qu'ils rencontrent sur leur chemin l'un de ces dangereux sceptiques, docteurs de ce christianisme de sentiment, qui déjà est le seul qu'ils connaissent, et ils sont irrémédiablement perdus.

Je relève la page que l'on va lire, dans une brochure publiée à Genève sur M. Auguste Sabatier, par un esprit élevé et impartial, très ami, ce me semble, de l'ancien doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, mais beaucoup plus

croyant que lui. « Les publications de M. Sabatier trouvaient un certain accès dans le clergé catholique auquel elles ont ouvert des horizons nouveaux. L'honorable doyen de la Faculté de théologie de Paris suivait, *avec la curiosité la plus vive et l'attention la plus sympathique, le mouvement d'esprit qui s'opère en France au sein de l'Eglise romaine :* il devinait *l'âme* du prêtre et compatissait à ses difficultés, *à ses doutes*, à ses détresses. Aussi voyait-on souvent des soutanes à ses cours et dans son cabinet. M. Sabatier contribuait sans doute à *l'émancipation intellectuelle* des serviteurs de la papauté, et l'on comprend que le R. P. Fontaine ait dénoncé *son Esquisse* dans un récent volume : *Les infiltrations protestantes dans le clergé français*, et que le *Courrier de Genève* ait déclaré, au lendemain de sa mort, que ses lettres au *Journal de Genève* avaient fait beaucoup de mal à nos concitoyens catholiques. Cependant l'influence du doyen de la *Faculté parisienne de théologie* n'était point essentiellement destructive. Il résulte clairement des détails que M. Vidalot et d'autres anciens prêtres ont publiés dans le *Chrétien français*, que M. Sabatier cherchait à sauver les convictions chrétiennes « des évadés », comme celle de ses autres confidents. Il les interrogeait sur leurs crises de conscience, les enveloppait de sa tendresse paternelle et s'efforçait de réconforter, de relever, de faire renaître à la foi et à la vie religieuse, ceux qui s'en allaient à la dérive, ballottés par les flots du scepti-

cisme et de l'incrédulité. Aussi tel ancien abbé déclare-t-il que la parole de ce maître a été pour lui « une vraie lumière dans le ciel », et que son amitié a été pour lui « une vraie miséricorde de Dieu (1). »

Que pouvait bien dire « aux évadés » et à ceux qui se préparaient à le devenir, ce protagoniste ou plutôt cet inventeur du « Symbolo-Fidéisme, « ce croyant « à l'existence *indémontrable* mais *indéniable* du Dieu intérieur ? » M. Chaponnière nous le laisse entrevoir : « A force de spiritualiser le Christianisme, Sabatier en était arrivé, croyons-nous, à vaporiser quelques-uns de ses éléments essentiels. Il répudiait toute notion de révélation positive et surnaturelle, rejetait aussi l'idée d'une chute primitive et d'une action permanente des puissances du mal, enlevait tout caractère métaphysique à la

(1) *Le professeur Aug. Sabatier*, par M. le pasteur Francis Chaponnière, pp. 41, 42.

C'est avec une loyauté parfaite que M. le pasteur Chaponnière fait ces constatations et il estime très certainement, sur les dires des évadés, que M. Sabatier leur rendait vraiment service, en les rattachant à la foi subjectiviste qui était la sienne. Nous croyons, pour notre part, que c'était le plus sûr moyen de les précipiter et de les perdre. Au reste M. Sabatier a fait grand mal non seulement aux catholiques, mais aussi aux protestants orthodoxes. D'un caractère souple et ondoyant comme sa pensée, il entretenait des relations avec les deux camps qui se partagent le protestantisme, et se posait en conciliateur. Mais négociée par un tel homme, la conciliation devait nécessairement se faire au détriment du parti orthodoxe. On le comprenait bien à Montauban, et voilà pourquoi, sans aucun doute, M. Bois et beaucoup d'autres le combattirent avec une franchise que j'aurais voulu voir chez certains catholiques trop accueillants dont on se rappelle les critiques laudatives. Le pire des fléaux pour l'Eglise, à notre époque, ce sont les outranciers de la conciliation.

notion de la divinité du Christ, écartait la préexistence du Verbe, la naissance miraculeuse de Jésus, et, semble-t-il, aussi la résurrection corporelle du Sauveur, simplifiait outre mesure le drame de la Rédemption et contestait l'historicité de bien des récits de ' iture (1). » Et cependant c'était, lui aussi, un ... me de bonne volonté, vivant de ce christianisme qui n'est plus, selon le mot de Renan, que l'ombre d'une ombre, le parfum d'un vase vide. On nous raconte qu'il est mort en essayant de réciter le *Pater*, cette prière au Père céleste, le Dieu personnel et vivant, dont on rencontre la négation dans l'*Esquisse d'une philosophie*. Que d'inexplicables contradictions et comment de pauvres jeunes hommes, pleins de confiance présomptueuse et de cette inexpérience propre à leur âge, pourraient-ils démêler cet écheveau si embrouillé et si confus, et surtout se dérober à de pareilles influences, à d'aussi prestigieuses séductions ? L'idéalisme kantien dont le symbolo-fidéisme de Sabatier est l'un des fruits amers, a été partout le père du protestantisme incrédule et rationaliste. Ne nous ferait-il pas, au sein même de l'Eglise de France, un Catholicisme qui se rapprocherait beaucoup trop de ce libéralisme protestant ? C'est là notre crainte et elle nous inspire toutes ces critiques, au risque de contrister des hommes pour lesquels nous ressentons une estime aussi sincère que pro-

(1) *Aug. Sabatier*, p. 24.

fonde. Est-il besoin de dire que le R. P. Laberthonnière est au tout premier rang de cés adversaires, avec qui nous aimerions tant à nous rencontrer en pleine conformité d'idées et de doctrines?

DEUXIÈME SECTION

THÉOLOGIE ET EXÉGÈSE

CHAPITRE I

SIMPLE PROBABILITÉ DU FAIT DE LA RÉVÉLATION

Aux premiers mois de l'année 1896, M. Blondel publiait, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, une lettre demeurée fameuse sous ce titre un peu compliqué : *Les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, et la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*. Dans ce travail qui compte 86 pages in-8°, le philosophe universitaire commence par faire une critique très aiguë de toutes les méthodes apologétiques employées avant lui. Cette critique occupe les vingt-six premières pages. Il nous expose ensuite sa propre méthode, dite d'immanence. C'est là le point central et comme le cœur de son étude ; il y a mis

toutes les ressources de son incontestable talent. Cette partie est assez brève et cependant décisive; elle va de la page 27 à la page 42. Le reste de l'opuscule est rempli par des considérations politico-philosophiques, très étudiées, très hautes de ton, comme tout ce qu'écrit M. Blondel. C'est un coup d'œil d'ensemble sur la marche de l'esprit philosophique, depuis les Grecs jusqu'à nos jours. Le but évidemment est de montrer que ces grands mouvements si divers n'ont fait que préparer le triomphe de la théorie de M. Blondel qui, elle-même, assurerait le triomphe du Christianisme catholique, comme l'on dit aujourd'hui.

Cet opuscule a été le plus retentissant manifeste de la nouvelle École ; ses membres s'en sont inspirés et ont mis leurs efforts à le commenter et à en démontrer les différentes parties. Aussi bien, M. Blondel n'avait pu donner à chacune les développements qu'elle comporte ; et, de plus, il entre assez dans ses habitudes de buriner sa pensée dans des espèces d'aphorismes, devant lesquels s'inclinent respectueusement ses trop humbles disciples. Il condamnera par exemple, en quelques mots rapides, les preuves rationnelles de l'existence de Dieu comme insuffisantes. Et le R. P. Laberthonnière, sans parler de dix autres, s'appliquera à mettre en relief cette insuffisance prétendue.

Mon dessein n'est pas d'examiner ici, dans son ensemble, cette méthode dite d'immanence qui se substituerait à la vieille apologétique. M. Gayraud,

le R. P. Le Bachelet, M. le chanoine Gombault et d'autres encore lui ont porté d'assez rudes coups. Le moins que l'on puisse dire, c'est que, réduite à sa juste valeur, elle est loin de tenir toutes les promesses que l'on s'était trop empressé de faire en son nom. Je voudrais simplement montrer comment les partisans de l'immanence ont apprécié et traité le fait de la révélation et sa principale preuve, le miracle. A les en croire, la révélation ne se prouve pas plus que l'existence de Dieu. Nous entendrons tout d'abord à ce sujet les objections de M. Blondel, qui ont été reprises, du moins en ce qui concerne le miracle, par M. l'abbé Jules Martin, au point de vue philosophique, et par M. l'abbé Loisy, au point de vue exégétique. Parmi les néo-kantiens, je n'en connais pas de plus autorisés ; c'est pour ce motif qu'il importe d'examiner de près leurs arguments, que des revues ecclésiastiques nous répètent chaque mois, sans jamais y rien ajouter.

I

OBJECTIONS DE M. BLONDEL

« Sous prétexte, écrit ce philosophe, que la reli-
« gion n'est pas seulement un sentiment qui se
« révèle à la conscience, qu'elle est aussi un fait,
« qu'elle est une doctrine, et que ni le dogme ni
« l'histoire ne relèvent de la conscience indivi-

9.

« duelle, quelques apologistes font converger de « deux points différents leur argumentation. D'une « part, on écarte les objections du rationalisme « contre le surnaturel ; et souvent on se borne à « repousser les prétentions du naturalisme. D'autre « part on considère principalement le christianisme « comme un fait historique auquel on applique « toutes les règles de la critique du témoignage. « Or, je dis 1° que par cette méthode le lien qu'on « pense établir entre ces deux ordres de preuves « n'est pas d'essence philosophique ; 2° que, si les « preuves de fait peuvent avoir la plus grande « valeur historique, il est de raison et de foi tout « ensemble qu'elles ne sont point apodictiques et « que, dès lors, la philosophie n'a point qualité, « dans le ressort précis de sa compétence, pour « désigner la présence de fait du surnaturel (1). »

M. Blondel prête ici aux théologiens des intentions qu'ils n'ont pas. Personne, parmi eux, n'a jamais prétendu transformer des faits historiques en preuves philosophiques ; le devoir de tous est de laisser les démonstrations et les preuves à leur place et dans leur ordre ; c'est le meilleur moyen d'en maintenir toute la valeur. Nous prétendons, nous qui n'acceptons point la critique kantienne de la connaissance, aller à la vérité par plusieurs chemins, pour ce motif très simple qu'il y a plusieurs ordres de vérités. Nous allons aux vérités

(1) Lettre sur les exig., p. 8.

nécessaires et absolues par la voie du témoignage. Les vérités nécessaires sortent de la nature des choses ; les vérités historiques, en d'autres termes, les faits que l'histoire raconte sortent des libres dispositions de la Providence et aussi des déterminations de la liberté humaine. On comprend que le moyen de s'emparer des premières diffère du moyen de se mettre en possession des secondes. S'agit-il d'établir la possibilité de la révélation : nous avons recours à la démonstration philosophique qui part de la notion de Dieu, telle que la raison bien et dûment consultée parvient à la constituer. Les objections du naturalisme sont ainsi écartées ; mais ce n'est que le début de la thèse. Nous allons plus loin en montrant, par exemple, les convenances morales de la révélation.

Cela posé, nous abordons un nouveau genre de preuves, tendant à établir le fait même de la révélation. Dieu l'a entouré d'un tel éclat que, si nous le regardons attentivement et d'assez près, il nous apparaîtra parfaitement certain. Il tire cette certitude de ce que nous appelons les motifs externes de crédibilité, en tête desquels se trouve le miracle. Je le répète, ces preuves ne sont point d'ordre philosophique, mais d'ordre critique et historique.

Où donc M. Blondel a-t-il lu que le théologien devait s'enfermer strictement dans la sphère philosophique? Son domaine est plus ample et il a l'obligation de le parcourir dans son entier. Quoi qu'en dise notre philosophe, la théologie positive

est fondée sur le témoignage ; ce qu'on y rencontre, tout d'abord c'est un fait, un grand fait, la révélation. Il importe de l'établir, d'entrer, si vous aimez mieux, en pleine et sûre possession de ce fait, par le genre de certitude qui lui convient et qui nous satisfait aussi pleinement que le certitude métaphysique.

A cet endroit, M. Blondel soulève une autre difficulté : « Ce n'est point assez, dit-il, que d'un côté il « n'y ait point d'impossibilités reconnues, que, de « l'autre, il y ait des faits réels, pour que la liaison « de ce possible et de ce réel s'impose à ma cons« cience, oblige ma raison, gouverne ma vie. D'où « vient en effet que je dois tenir compte de ce fait, « alors que je puis légitimement me désintéresser « de tant d'autres faits également réels ? Dans quelle « mesure serai-je responsable d'une abstention « volontaire ? Autant de questions qui restent sans « réponse, parce qu'il ne suffit pas d'établir *séparé-* « *ment* la *possibilité* et la *réalité*, mais qu'il faut « encore montrer *la nécessité pour nous* d'adhérer « au surnaturel. Tant qu'on n'aura point saisi *ce* « *lien*, l'apologétique historique pourra avoir déjà « beaucoup de prix pour l'homme ou l'historien ; « elle n'en aura point du tout encore pour tout « esprit qui porte à l'extrémité légitime les exigences « du philosophe (1). »

Ce lien existe et, cela dût-il surprendre M. Blon-

(1) Lettre sur les exig., p. 9

del, il est d'ordre philosophique. Jusqu'où va en effet la philosophie dans la question qui nous occupe ? Jusqu'à établir la *simple possibilité*, ou même la *convenance* de la révélation, eu égard aux aspirations les plus élevées et d'autre part aux lacunes et aux défaillances incontestables de notre nature ? Oui sans doute. Mais il y a un autre point que la philosophie peut et doit aussi mettre en lumière, c'est le caractère, *strictement obligatoire* pour nous, de cette révélation, *au cas où elle existe*. Et cette obligation stricte découle de la double notion du Dieu créateur et de la dépendance de sa créature. Mais il est bien évident que la philosophie dont je parle n'est pas la philosophie kantienne ; c'est celle qui prend au sérieux l'intelligence humaine et croit que cette intelligence est faite pour entrer en possession de la vérité objective, la philosophie qui reconnaît une certaine équation entre la pensée et son objet, qui ne se contente pas de dire que Dieu n'est pas impossible, mais qui en affirme et en prouve l'existence. Le philosophe chrétien n'aura jamais d'autres exigences sur ce point, mais il aura toutes celles que je viens d'indiquer.

De plus, nous catholiques, nous prétendons que la loi morale est la répercussion et l'écho, au sein de la conscience humaine, de la volonté créatrice, et qu'elle n'est obligatoire que dans l'exacte mesure où elle est la fidèle traduction de cette volonté. Nous reconnaissons ainsi, à la racine même de notre

activité volontaire, une hétéronomie qui, loin de nous gêner, nous soutient et nous dirige.

La loi morale, ainsi comprise, reflet de la loi éternelle inscrite dans l'essence même de Dieu, nous pousse à accepter tout surcroît qui viendra du ciel, tout secours divin, fût-il d'ordre surnaturel... Que la révélation nous instruise de notre origine, de notre destinée et de nos obligations, elle sera bien accueillie. Notre volonté libre, précisément parce qu'elle est libre et maîtresse d'elle-même, s'est habituée à l'obéissance envers la loi de nature ; elle a pleinement et parfaitement accepté cette dépendance qui résulte de ce qu'elle est par rapport à Dieu, et de ce que Dieu est par rapport à nous. L'hétéronomie habite au fond de notre être naturel. Dieu, le Dieu de la révélation aussi bien que Celui de la nature, y est chez lui ; ce qui ne veut pas dire que nous n'y soyons et que nous ne nous sentions nous-mêmes pleinement et parfaitement chez nous.

C'est surtout contre le signe démonstratif par excellence de la révélation, en d'autres termes, contre le miracle, que M. Blondel a dirigé ses plus rudes coups. La théologie catholique voit dans le miracle une intervention divine, produisant un effet qui sort manifestement de l'ordre habituel des choses, soit qu'il en dépasse les forces, soit qu'il en suspende momentanément les lois, soit tout au moins que, par la manière dont il se produit, le fait miraculeux révèle une puissance surnaturelle. Le fait miracu-

leux suppose au moins deux choses, l'existence du créateur et l'existence d'un ordre naturel, ayant son cours régulier, sa manière d'être habituelle, ses lois nécessaires, non point d'une nécessité métaphysique et absolue, qu'il serait bien inutile d'y chercher, mais d'une nécessité physique et contingente, comme les choses qu'elle régit. Ces deux présuppositions étant admises, on conçoit très bien que Dieu, l'auteur souverain de la nature, puisse, pour des motifs supérieurs à lui connus, intervenir dans cet ordre naturel, y manifester sa présence et sa puissance par des effets qui seront directement siens. Pareilles interventions se sont-elles produites au cours des siècles ? il suffit d'ouvrir l'Evangile pour s'en assurer. Lorsque le Dieu incarné vint en ce monde pour révéler plus pleinement aux hommes ses desseins sur eux, les instruire de leur origine, de leur destinée et de leurs obligations, pour constituer définitivement et dans son intégralité cet ordre surnaturel toujours subsistant au sein de l'Eglise, il se fit reconnaître en manifestant sa toute-puissance sur la nature dont il est le Créateur. « Si vous ne croyez pas à ma parole, disait-il aux Juifs, au moins croyez à mes œuvres. » Et il prodiguait les miracles, guérissait toutes les maladies, ressuscitait les morts, multipliait les pains au désert, marchait sur les flots du lac de Génésareth. Ses ennemis en étaient les témoins et n'osaient les contester, alors même qu'ils en dénaturaient le sens et la portée. Telle est la place du miracle dans

l'établissement et la divine économie du christianisme, ainsi qu'il apparaît à presque toutes les pages du nouveau Testament. Qu'ont fait de tout cela les partisans de l'immanence et les docteurs du dogmatisme moral ? M. Blondel va nous le dire, au moins en partie, dans ce texte si souvent cité :

« Les preuves de fait ne valent que pour ceux « qui sont intimement prêts à les accueillir et à les « comprendre ; voilà pourquoi les miracles qui « éclairent les uns aveuglent les autres. Parlons à « la rigueur des termes : comme pour la philo« sophie aucun des faits contingents n'est impos« sible ; comme l'idée des lois générales et fixes « dans la nature et l'idée de nature elle-même n'est « qu'une idole, comme chaque phénomène est un « cas singulier et une solution unique, il n'y a sans « doute, si l'on va au fond des choses, *rien de plus « dans le miracle* que dans le moindre des faits « ordinaires. Mais aussi il n'y a *rien de moins* dans « le *plus ordinaire* des faits que dans le miracle. Le « sens de ces coups d'état qui provoquent la ré« flexion a des conclusions plus générales, en rom« pant l'assoupissement de la routine, c'est de ré« véler que le divin est non pas seulement dans ce « qui semble dépasser le pouvoir de l'homme et de « la nature, mais partout, là même où nous esti« merions volontiers que l'homme et la nature se « suffisent. Les miracles ne sont donc vraiment « miraculeux, qu'au regard de ceux qui sont déjà « mûrs pour reconnaître l'action divine dans les

« événements les plus habituels. D'où il résulte que « la philosophie qui pécherait contre sa propre « nature en les niant, n'est pas moins incompétente « pour les affirmer, et qu'ils sont un témoignage « écrit dans une autre langue que celle dont elle « est juge (1). »

(1) *Lettre sur les exigences*, p. 9 et 10.

Je disais plus haut que M. Blondel se plaît à énoncer des aphorismes, parfois suspects, qu'il ne se donne pas la peine de prouver, même en les développant. On a dû être frappé de celui-ci dans le passage précité : « *L'idée des lois générales et fixes dans la nature et l'idée même de nature n'est qu'une idole.* »

En ces quelques mots tient toute la doctrine d'une nouveau positivisme qui repose sur les trois affirmations suivantes :

1° Les faits *scientifiques* sont des créations de l'expérimentateur qui choisit *arbitrairement* le milieu, les circonstances où ils se produisent.

2° Les lois sont davantage encore des *créations* de l'esprit scientifique qui les élabore en s'éloignant du *donné primitif*, du simple fait, en d'autres termes du réel.

3° Les théories sont par-dessus tout de libres créations du même esprit scientifique, qui construit *à sa manière l'unité logique* de la nature.

Mgr Laty l'a compris ainsi ou à peu près. (Voir sa lettre aux professeurs de son Grand Séminaire, p. 78.)

Mais à ces trois affirmations fort contestables, il est permis d'opposer les trois propositions suivantes :

1° Les faits scientifiques ne sont point des créations de l'expérimentateur, parce que le choix qu'il fait du milieu, des circonstances, etc., au lieu d'être arbitraire, est déterminé par la nature elle-même, dont il cherche et reproduit en définitive le donné primitif.

2° Les lois, au lieu d'être créées par lui, sont simplement constatées, dans la mesure où son observation pénètre plus à fond le *réel*, la nature *vraie*.

3° Enfin, quand les théories du savant ont la justesse approximative qu'on peut seule leur demander, l'*unité logique* qui s'établit dans son esprit se rapproche d'autant de l'*unité très réelle* établie dans le *Cosmos*, par son souverain ordonnateur, Dieu.

La doctrine que nous essayons de réfuter est le résultat très légitime de la théorie kantienne de la connaissance, telle que nous l'exposons dans le premier chapitre de ce volume.

Je serais désolé de dénaturer ou même d'exagérer la pensée de l'auteur; mais si je comprends bien, il y a dans ce texte la négation au moins implicite de la doctrine catholique la plus arrêtée, la mieux définie, sur le miracle. Saint Thomas et après lui tous les théologiens disent: Le miracle est un fait divin qui se produit en dehors de l'ordre habituel de la nature et de ses lois. *Effectus qui divinitus fit præter ordinem communiter servatum.* M. Blondel dit: « L'idée de nature n'est qu'une idole, aussi bien que l'idée des lois fixes et générales qui la régissent. » Comment, dès lors, voulez-vous que ces faits, que vous appelez miracles, dépassent un ordre habituel qui n'existe point ou, du moins, que nous ne pouvons connaître. Saint Thomas dit que le miracle est un fait divin qui porte avec lui sa marque dans la manière dont il se produit, *effectus qui fit divinitùs*, et les théologiens qui le commentent, ajoutent que ce fait est extraordinaire, souvent inattendu, très aisé à distinguer, non pas toujours, mais en certaines circonstances, comme celles que relatent nos Evangiles. M. Blondel dit que: « Pour qui va au fond des choses il n'y a rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires; mais aussi qu'il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle. » La conclusion que l'on en doit tirer, c'est qu'il est bien inutile de chercher à distinguer ces faits les uns des autres, puisque leur fond est identique; et les deux ordres, l'ordre naturel et l'ordre surna-

turel, à la base duquel se trouve le fait miraculeux, se confondent.

M. Jules Martin va nous expliquer plus à fond la pensée de M. Blondel.

II

THÉORIE PHILOSOPHIQUE DU MIRACLE, D'APRÈS LE NÉO-KANTISME CATHOLIQUE.

Le texte de M. Blondel était trop extraordinaire pour passer inaperçu ; aussi a-t-il suscité de nombreux commentateurs. M. Martin lui a apporté tout récemment une confirmation assez inattendue : Saint Augustin, d'après l'auteur de la *Démonstration philosophique*, aurait enseigné à peu près la même théorie que M. Blondel.

« Parmi les faits surnaturels, écrit M. Martin, « celui que saint Augustin a le mieux étudié, c'est « le miracle. Il en a donné une théorie complète. « J'appelle miracle, dit le grand docteur, tout ce « qui, étant difficile et inaccoutumé, dépasse l'at- « tente et le pouvoir du spectateur qui s'étonne (1). »

« Inaccoutumé s'entend fort bien, reprend « M. Martin ; difficile ne se rapporte qu'à nos « moyens d'action. Mais la première chose qu'il « s'agit d'expliquer, c'est que le miracle *considéré* « *précisément en lui-même n'a rien d'extraordinaire*. « Et d'abord, dans *la même mesure* que les phéno-

(1) *De utilitate credendi*, XVI, 34, tom. VIII, col. 90.

« mènes de chaque jour, il provient *immédiatement* « de Dieu. Dieu, en effet, produit le miracle par une « action qui *n'a rien de plus fort ni de plus immé-* « *diat* que celle d'où résultent les phénomènes « ordinaires, Saint Augustin enseigne cela *très* « *expressément.* » Et M. Martin cite un long passage du livre *de Trinitate* l. III, c. v. n° 11, puis il ajoute : « Saint Augustin arrête là son énuméra- « tion, et il conclut que de *simples particularités* « *extérieures* font *toute la différence* entre le miracle « et les phénomènes ordinaires (1). » On le voit, c'est bien là l'idée de M. Blondel : « Si l'on va au fond des choses, il n'y a rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires, ni rien de moins dans celui-ci que dans le miracle. » Est-il vrai que saint Augustin soit de cet avis ?

M. Martin cite d'assez nombreux passages qui tous se réfèrent à la question débattue. Et cependant je nie qu'il y ait là « une théorie complète » du miracle, que saint Augustin ne songeait point à donner. Ce sont tout simplement des vues fragmentaires sur certains côtés de la question, sans l'embrasser jamais dans son ensemble. J'ai trouvé un passage plus significatif, que M. Martin connaît, puisqu'il en a extrait deux mots qu'il tire dans son sens. L'exposé du docteur sa généralise un peu plus que dans les textes allégués par M. Martin ; c'est pour ce motif que je le reproduirai en entier.

(1) Saint Augustin, p. 316-318.

« Les miracles qu'a opérés Notre-Seigneur Jésus-Christ sont des œuvres divines, qui apprennent à l'esprit de l'homme à s'élever jusqu'à la connaissance de Dieu par le spectacle des choses visibles. Comme la nature divine ne peut être vue des yeux du corps et que, d'ailleurs, les prodiges que Dieu opère dans le gouvernement et l'administration de l'univers ont perdu de leur importance à nos yeux, parce qu'ils se renouvellent tous les jours, jusque-là que personne ne daigne admirer l'action étonnante de la puissance divine dans le moindre grain de blé ; il s'est réservé, dans sa miséricorde, d'opérer certains miracles à des temps marqués et *en dehors du cours habituel des lois ordinaires de la nature,* pour émouvoir ainsi, par la nouveauté plutôt que par la grandeur de ces miracles, ceux sur lesquels les prodiges de tous les jours ne font plus d'impression. Gouverner le monde entier est sans doute un plus grand miracle que rassasier cinq mille hommes avec cinq pains, et cependant personne n'admire le premier miracle, tandis que les hommes sont saisis d'admiration en présence du second, non parce qu'il est plus grand, mais parce qu'il est plus rare. En effet qui nourrit maintenant le monde entier ? n'est-ce pas Celui qui fait sortir d'abondantes moissons de quelques grains de blé ? *De part et d'autre il a donc agi en Dieu.* C'est par sa puissance divine qu'il fait sortir d'un petit nombre de grains de riches moissons. C'est par cette même puissance qu'il a multiplié les cinq

pains. Les mains de Jésus étaient pleines d'une puissance toute divine ; ces cinq pains étaient comme des semences qui n'étaient point jetées dans la terre, mais qui étaient multipliées par Celui qui a fait le ciel et la terre (1). Dieu a donc voulu ici frapper nos sens pour élever notre esprit, nous mettre ce prodige sous les yeux pour exercer notre intelligence et nous faire admirer le Dieu invisible par le spectacle des œuvres visibles, afin qu'élevés et purifiés par la foi, nous désirions voir, d'une manière inaccessible aux sens, Celui dont les œuvres visibles nous ont fait connaître la nature invisible (2). »

Je le demande aux lecteurs de bonne foi, y a-t-il, dans cette page, autre chose qu'un rapprochement, pareil à ceux qui se rencontrent dans notre littérature ecclésiastique, entre les prodiges dont la nature est parsemée et qui démontrent, à qui sait les voir, la toute-puissance divine, et les miracles d'un ordre supérieur et surnaturel ; sans la moindre intention de confondre les uns avec les autres, ni de voiler le monde de la grâce au moyen des œuvres de la création ? Saint Augustin, lui du moins, ne

(1) Le docteur exprime plus explicitement le *mode créateur* de cette multiplication au n° 4 du même traité xxiv°. *Non jam quinque panes, sed quod adjecerat, qui creaverat quod auctum erat.* Il n'y avait plus là cinq pains seulement, mais tout ce que le Seigneur y avait ajouté par un acte créateur. Cette interprétation nous semble plus conforme à la pensée du docteur que celle qui a été donnée par des théologiens de marque sur la multiplication des pains, *per additionem extraneæ materiæ.*

(2) Traité xxiv, sur saint Jean, n° 1.

voyait pas dans l'idée de la nature une idole, pas plus que dans l'idée de ses lois fixes et générales, à la manière de M. Blondel ; puisqu'il professait que « Dieu s'est réservé d'opérer ses miracles en « *dehors du cours habituel et des lois ordinaires de* « *cette nature, prœter usitatum cursum ordinemque* « *naturæ.* » De très bons juges estiment que saint Thomas a tiré de ce passage sa propre définition : *Effectus qui fit divinitus prœter rerum ordinem communiter servatum.*

Il me semble que les néo-kantiens auraient pu extraire encore, de ce passage de saint Augustin, une autre leçon qui, à elle seule, met à néant tout leur système, je veux dire la démonstration, non seulement de l'existence de Dieu, mais de ses perfections, d'après cet ordre de la nature qui renferme tant de prodiges. C'eût été la restauration intégrale des deux grands principes de causalité et de finalité qu'ils méconnaissent : *ad intelligendum Deum de visibilibus... quem de rebus visibilibus invisibilem nosceremus.*

La discernibilité et la valeur probante des miracles ne semblaient point à saint Augustin aussi nulles qu'à M. Blondel, puisque d'après le docteur d'Hippone « Dieu les opérait pour émouvoir ceux sur « lesquels les prodiges de tous les jours ne font « plus d'impression et que, tandis que personne « n'admire le premier prodige — le gouvernement « du monde, — tous sont ravis d'admiration en pré- « sence du second, — la multiplication des pains. »

C'est, si je ne me trompe, la contradictoire de cette affirmation de M. Blondel : « Les miracles ne « sont vraiment miraculeux qu'au regard de ceux « qui sont déjà mûrs pour reconnaître l'action « divine dans les événements les plus habituels. »

Reste à expliquer le rapprochement entre les deux sortes de prodiges, naturels et surnaturels, et à voir si saint Augustin confond les deux ordres respectifs auxquels ils appartiennent. Il est certain que la volonté créatrice soutient dans l'existence tous les êtres contingents ; par son acte continu elle conserve à chaque instant les énergies dont chacun d'eux est doué, en sorte qu'elle peut et doit être considérée comme la cause première des effets produits par ces causes secondes, selon l'axiome scolastique : *Causa causæ est causa causati.* Les cinq pains, fournis par l'enfant dont parlait l'apôtre André et miraculeusement multipliés par Notre-Seigneur, avaient été faits avec quelques grains d'orge, semés dans le sol palestinien ; ces grains avaient germé, grandi, s'étaient eux-mêmes multipliés pour être broyés, mis en farine et cuits probablement par cet enfant. Sol, grains, enfant, ne subsistaient que par la puissance créatrice, qui donnait à chacun de ces être l'activité propre, avec laquelle tous avaient participé à la confection des cinq pains. Dira-t-on que ces pains étaient le résultat exclusif — je m'en tiens à ce mot pour écarter la querelle thomiste et moliniste — de la toute-puissance divine ? alors on nie du coup l'activité

des causes secondes, sol, grains et enfants ; ou bien l'on confond cette activité avec l'activité divine, et on tombe dans une sorte de Panthéisme. Quand M. Martin m'aura prouvé que telle est la philosophie de saint Augustin sur les causes secondes, je souscrirai sans explications ni réserve à la proposition qu'il a émise : « Dieu produit le miracle par « une action qui n'a rien de plus immédiat que « celle d'où résultent les phénomènes ordinaires, » « ou encore à cette autre : Considéré en lui-même « le miracle n'a rien d'extraordinaire ; *dans la « même mesure que les phénomènes de chaque jour*, « il provient immédiatement de Dieu. »

Non, saint Augustin n'a jamais pensé cela ; mieux que nous, il comprenait que les pains surajoutés aux cinq fournis par l'enfant, et en quantité assez considérable pour nourrir cinq mille personnes, étaient une *création immédiate et exclusive* du Christ : lui-même nous l'a dit au n° 4 de son traité : *Qui creaverat quod auctum erat*. Les cinq pains de l'enfant au contraire étaient bien le produit direct et immédiat de l'action divine, mais aussi de l'action réelle des causes secondes. Après cela, on pourra équivoquer encore sur l'expression de saint Augustin : *illud mirantur homines non quia majus, sed quia rarum*. Mais on dénature sa pensée, si l'on persiste à lui faire dire qu'il n'y a rien de plus « dans le miracle que dans le fait le plus vulgaire, ni « rien de moins dans celui-ci que dans le premier. »

La question vaut la peine d'être étudiée en elle-

même et indépendamment des textes de saint Augustin. Comparons un instant l'action conservatrice ou le concours à l'action créatrice, et voyons si elles nous apparaissent l'une et l'autre sous les mêmes déterminations.

M. l'abbé Biguet, avec sa précision et sa clarté habituelles, analysait dans la *Science catholique* du 15 janvier dernier un article du R. P. Munnynck sur l'intervention de Dieu dans la causalité des créatures ; j'y lis ceci : « L'existence de la créature « implique en elle la puissance d'opérer, de causer... « ce pouvoir d'opérer ne peut s'exercer que par une « vertu divine à laquelle il est subordonné. Cette « vertu divine n'est pas associée à l'être fini pour « l'obtention d'un but commun ; elle est *supérieure* « à la faculté créée qui opère par cette vertu. »

On le voit, nous sommes en plein thomisme. M. Biguet, interprétant la pensée du philosophe dominicain, continue : « Ainsi l'être est l'effet propre de Dieu, en ce sens qu'aucune créature ne peut exercer son activité sans être « actuée » par une vertu divine. Mais surtout *il faut se garder* de confondre l'*influ* de Dieu, avec l'*opération* de la créature. Remarquons aussi que ce concours doit être *de l'ordre créé*, qu'il est en effet *inhérent* à la créature, et qu'il est *déterminé* dans sa nature et par *la capacité* de l'agent créé, et par *les perfections* de l'effet produit. »

Appliquons cette doctrine aux causes secondes, productrices des cinq pains du désert. Le concours

divin, d'ordre créé, était *divers* dans les trois causes secondes ; il y était déterminé par *leur capacité* à le recevoir et *par les effets* à produire. L'action divine était *autre* dans le sol pour y entretenir les sucs végétaux ; *autre* dans les grains d'orge pour les faire germer, se multiplier et fructifier ; *autre* dans l'enfant qui les transformera en pains. Cette action divine était comme *liée et conditionnée* par les lois qu'elle s'était imposées à elle-même. *En créant*, au contraire, le reste des pains qui servit à alimenter les cinq mille affamés, elle était libre de toutes déterminations antérieures et *uniquement agissante*.

M. Biguet ajoute : « Il faut savoir le reconnaître, nous n'avons aucune idée directe de cette influence supérieure et divine, le concours. » En d'autres termes, rien n'est plus caché et plus insaisissable. La création des pains surajoutés, au contraire, fut pour les cinq mille hommes présents, tout ce qu'il y *a de plus saisissant, de plus palpable*. Et c'est là précisément le caractère du miracle.

Si la probité intellectuelle des écrivains que je réfute n'était point au-dessus de tout soupçon, on serait tenté de leur dire : Mais tous les moyens, même les plus contradictoires, vous sont donc bons pour attaquer la doctrine ? Tout à l'heure vous refusiez de voir, dans les créatures, ce qu'il y a de plus apparent, leur ordre et leur harmonie, afin de n'avoir point à reconnaître comme démontrée l'intelligence infinie de leur Cause première. Et maintenant vous allez chercher au fond de ces

mêmes créatures ce qu'il y a de plus caché, de plus insondable, le concours conservateur, pour le confondre avec ces interventions divines, d'un autre ordre, que nous appelons des miracles.

Je veux tirer de ce qui précède une autre conclusion. Si, comme je le crois, on fait appel à l'influx conservateur et à son efficacité au sein des causes secondes, pour établir une si rigoureuse similitude entre le miracle et les phénomènes ordinaires, comment peut-on affirmer que chacun de ces phénomènes est « un cas singulier, une solution unique », M. Firmin nous dira bientôt « une volonté particulière ? » Supposerait-on que l'intention particulière, le cas singulier, exclut l'intention générale embrassant tout l'ensemble des causes secondes ? Ce Dieu qui maintient dans l'être toutes les créatures n'a pas su les relier entre elles ? Comment conçoit-on le gouvernement de la Providence si l'idée de nature est une idole, si les lois générales et fixes qui sont censé la régir, sont des fictions de notre esprit, *figmenta mentis ?* A mon avis, la négation de l'ordre et de son maintien par des lois générales dans la nature, équivaut à la négation de la Providence qui, enveloppant d'un regard le monde qu'elle venait d'agencer et d'ordonner, l'estimait bon et beau ; *vidit que Deus cuncta quœ fecerat et erant valde bona.* Et si l'on me dit que cet ordre peut exister sans que nous le connaissions, et que ce n'est pas tant sa réalité que sa cognoscibilité que l'on révoque en doute, je demanderai alors comment

le Dieu, créateur du *Cosmos* et de l'intelligence humaine, a pu établir un abîme aussi infranchissable que le prétendent les kantiens, entre les lois cosmologiques qui régissent l'un et les lois psychologiques qui gouvernent l'autre ?

Saint Augustin, lui, cherche partout l'harmonie et il réussit à la découvrir entre l'ordre naturel et ce que l'ordre surnaturel a de plus insolite et de plus subit, le miracle. Ceci m'amène à redresser une affirmation un peu louche de M. Martin. « Dieu, écrit-« il, a placé dans la nature *le principe* de tout ce qui « arrive. Il a donc mis *au fond des choses* le principe « du phénomène naturel et *un second principe* qui « est celui du miracle. C'est ce que saint Augustin « appelle *seminales rationes*. » Encore une tentative pour confondre les deux ordres. Cela veut-il dire que le miracle sortirait de la nature, par une sorte de germination normale, comme le phénomène le plus vulgaire ? M. Martin n'ose pas prêter cette énormité au saint Docteur ; mais alors pourquoi l'ambiguité d'expression que je signalais ?

Saint Augustin, embrassant l'univers surnaturalisé par la grâce dans son immense et harmonieuse complexité, découvre aux entrailles de toutes créatures une sorte de docilité préordonnée à subir l'action divine, alors même que celle-ci veut en tirer des effets qui dépassent leurs forces naturelles, en d'autres termes une docilité à fournir la matière du miracle. De plus, comme ces coups d'état, selon l'expression de M. Blondel, ont été

éternellement prévus et voulus de Celui qui les exécute dans le temps, ils rentrent dans l'ordre de cette Providence générale qui régit l'univers surnaturalisé par la grâce du Christ. Cette doctrine augustinienne est admirable, mais en y touchant il faut prendre garde de confondre le monde de la nature et le monde de la grâce, toujours distincts quoique profondément entrelacés. Aussi y a-t-il quelque inconvénient à nous dire, sans plus d'explication, que le principe du miracle se trouve dans les choses naturelles elles-mêmes.

III

CONFIRMATION EXÉGÉTIQUE DE LA THÉORIE NÉO-KANTIENNE DU MIRACLE

Les idées de M. Blondel sur le miracle flattaient trop la passion de la nouveauté qui dévore M. Firmin, pour que celui-ci ne s'en fît pas immédiatement le patron et le propagateur. Voici en quels termes il s'exprime dans un article publié par la Revue du Clergé français (15 mars 1900), sous ce titre : *Les Preuves et l'Economie de la Révélation.*

« Au sens de l'antiquité, surtout de l'antiquité,
« biblique, il n'y a pas de cours naturel des choses,
« puisqu'on n'a pas l'idée des lois de la nature. Le
« lever quotidien du soleil et la venue d'une ondée
« résultent d'une volonté particulière (de Dieu),

« aussi bien que l'arrestation du soleil par Josué « ou le recul de l'ombre sur le cadran d'Achaz. Ce « qui fait le miracle n'est donc pas une volonté « particulière, puisque cette volonté particulière « existe dans tous les phénomènes naturels, mais « une volonté singulière ou extraordinaire de la « divinité. Le miracle ne déroge pas à l'ordre de la « nature tel que le concevaient les anciens (1). »

On le voit, M. Firmin met son exégèse au service de l'idée de M. Blondel, et la foi biblique elle-même viendra déposer en sa faveur. Cependant, est-il bien sûr qu'il n'y avait point de cours naturel des choses, au sens de l'antiquité biblique, « par ce « seul fait que les Hébreux n'avaient point l'idée « des lois de la nature »? Ces lois sont des secrets que la science moderne a découverts; le cours naturel des choses au contraire est très apparent. M'est avis que Josué, quand il pria Jawhé d'arrêter le soleil, savait très bien que, d'après son cours naturel, le susdit soleil allait se coucher trop tôt pour la besogne que les Hébreux avaient à parachever. Et je crois encore que le même Josué ne confondit jamais, dans sa mémoire, le miracle dont il fut l'instrument avec le cours naturel des choses. Il estima toujours, contrairement à l'opinion de M. Firmin, qu'il y eut dans ce fait quelque chose de plus que dans les faits de chaque jour; et c'est pour ce motif qu'il nous en a laissé un récit qui

(1) *Revue du Clergé français*, 15 mars 1900, p. 127.

n'est point banal. N'importe, il faut être très ingénieux pour dénaturer et obscurcir des vérités aussi simples et aussi évidentes.

A la page suivante, M. Firmin fait un pas considérable vers la négation du miracle, en s'autorisant de saint Augustin déjà cité.

« De même que le miracle, chez les peuples pri-
« mitifs et au point de vue de la foi, n'est qu'une
« action divine un *peu plus sensible que les autres*
« — c'est l'idée déjà émise, on voit qu'il y tient —
« de même, au point de vue rationnel et scienti-
« fique, *le miracle le mieux constaté* n'est qu'un
« fait moins commun que les autres, mais qui doit
« rentrer dans *le même ordre* que les autres, puis-
« qu'il y est réellement contenu ; le miracle, à le
« bien prendre, est le train du monde et de la vie
« contemplé par la foi qui, seule, en pénètre
« l'énigme ; le même train du monde et de la vie,
« observé en quelque sorte du dehors par la rai-
« son, est l'ordre de la nature, le domaine de la
« science et de la philosophie. »

Nous y voilà : tout dépend du point de vue; êtes-vous rationaliste? Le train du monde est l'ordre de la nature. Êtes-vous chrétien? le même train du monde est miracle. Toutes ces affirmations sont pures fantaisies et l'on s'étonne vraiment de les rencontrer sous une plume sérieuse. Non! non! le miracle, même au point de vue rationnel et scientifique, n'est point un fait un peu moins commun que les autres. Loin de rentrer dans le même ordre, il

s'en distingue très nettement, puisqu'il y contredit ; *v.g.*, l'arrestation du soleil dont vous nous avez parlé.

M. Firmin ajoute : « Cette conception du miracle « n'est pas celle qui est adoptée communément par « les théologiens *modernes*. (!) Aussi bien ne l'ap- « porte-t-on pas ici comme une thèse digne de toute « approbation, mais comme une façon, purement « philosophique et historique, d'envisager un pro- « blème dont la solution théologique n'est pas « exempte d'obscurités. En considérant les lois de « la nature comme quelque chose *d'absolu* (?), les « théologiens ne laissent pas d'être embarrassés pour « expliquer certains faits extraordinaires qu'ils « attribuent à l'action diabolique. Pour distinguer « ces miracles diaboliques des miracles divins, « la notion des lois naturelles devient un criterium « insuffisant, et c'est d'après les circonstances mo- « rales du fait qu'on en détermine le caractère. « Mais la difficulté fondamentale est ailleurs ; elle « est dans la notion même de la loi. L'idée commune « du miracle suppose que les lois de la nature sont « en elles-mêmes, ce que nous en pouvons con- « naître. Or, M. Sabatier, M. Blondel et bien « d'autres font observer que nos conceptions ne « sont pas la loi de l'être, et que nous appelons « lois, *certaines idées générales*, qui sont simple- « ment *des catégories abstraites* où se résume le « travail de notre esprit sur des expériences toutes « relatives et incomplètes. Et il est bien certain que

« si, par la constitution même de notre raison, il « nous est impossible *de concevoir le monde autre-* « *ment que réglé* par l'enchaînement de la cause à « l'effet, nous n'atteignons pas plus la loi intime des « choses par notre réflexion, que nous n'atteignons « la nature intime des choses par notre expérience. « C'est pourquoi nous laissons aux théologiens de « profession le soin de discuter les notions théo- « riques de loi et du miracle (1). »

Oh non! M. Firmin ne laisse point aux théologiens de profession le soin de discuter les notions théoriques de loi et de miracle. Ne vient-il pas de les trancher en bon et vrai kantien? Je ne veux examiner ici que ce côté de la question. « MM. Blondel et Sabatier font observer que nos conceptions ne sont pas la loi de l'être. » C'est bien évident et nous le savons aussi bien qu'eux; mais sont-elles modelées sur la loi de l'être? Ont-elles quelques rapports, quelques ressemblances avec cette loi de l'être, ou bien sont-elles pures fantasmagories subjectives, sans lien avec le dehors? Le problème est là et le poser ainsi c'est déjà l'avoir résolu. Non certes, les lois de la nature, telles que les formulent les sciences expérimentales, car ce sont ces sciences qui sont en cause, ces lois, dis-je, ne sont point des idées générales, des catégories abstraites à la suite d'expériences incomplètes et relatives. Et sans doute les expériences scientifiques sont toujours relatives et

(1) *Revue du Clergé français, loc. cit.*, p. 129.

demeureront, je pense, toujours incomplètes. Mais les hommes compétents, les spécialistes, estiment cependant que ces expériences suffisent à leur révéler certaines lois qui régissent les phénomènes constatés. Ces savants sont comme nous, autant que nous, persuadés que le monde réel, objectif, est réglé par l'enchaînement des effets à leurs causes. Ce n'est point seulement la constitution de notre raison qui le veut, mais la constitution même de la nature ; c'est même la loi intime de celle-ci ; la science qui la connait et la regarde comme la condition et le point de départ de ses propres progrès, ne s'en laissera point déposséder par les kantiens. Que nous puissions mesurer toujours toute la portée et toute l'étendue de ces lois, nous ne l'avons jamais prétendu. Mais cela n'est point du tout nécessaire pour constater le miracle, notamment quand il les contredit, ce qui est aisé à voir, comme l'arrestation du soleil par Josué. Et quand même le miracle ne ferait que dépasser les forces de la nature et les lois qui les régissent, on le constaterait parfois encore très aisément. On l'a cent fois remarqué, nous ne savons point de façon précise, habituellement du moins, jusqu'où vont les forces de la nature ; mais nous savons manifestement jusqu'où elles ne vont point. L'efficacité médicale de certaines substances, employées à temps par les hommes de l'art, peut guérir bien des maladies ; a-t-elle jamais ressuscité un mort ?

On le voit, l'attaque de M. Firmin contre l'exis-

tence elle-même, et surtout contre la discernibilité du miracle, quoique fort ingénieusement conduite, est cependant impuissante. En vain s'est-il efforcé de confondre les faits miraculeux avec les faits de l'ordre providentiel, pénétré par la foi, nous a-t-il dit; avec les faits de l'ordre naturel, impénétrable à la science, prétend-il. Aussi a-t-il recours à un dernier moyen; c'est de l'ordre surnaturel lui-même, et de ses plus mystérieuses profondeurs, qu'il va tirer des ombres propres à voiler l'éclat du miracle. Le système est complet.

Ecoutons : « Le miracle et *la prophétie* — nous « laissons de côté celle-ci pour le moment — sont « des faits divins, et c'est le fait divin qui sert de « preuve à la religion. Un fait divin est celui où « Dieu se rend reconnaissable à une âme de bonne « volonté. Le grand fait divin est la religion même « dans son progrès continu, depuis ses humbles et « lointaines origines jusqu'au Sauveur Jésus, et « depuis Jésus dans l'Eglise. Ce grand fait surna- « turel est comme tissu de manifestations divines « très variées, dont chacune peut être considérée « elle-même comme un fait divin, inexplicable « pour la raison, constituant par là même au point « de vue de la foi, une révélation de Dieu. Les faits « particuliers que l'on désigne communément sous « le nom de miracles, ne sont que la catégorie la « plus apparente de ces faits divins, qui tous sont, « au fond, de vrais miracles. C'est le développement « religieux tout entier, dans son ensemble et dans

« ses détails, dans la personne de ses agents prin-
« cipaux, dans leurs discours et dans leurs gestes,
« qui est *extraordinaire. Chaque fait pris séparé-*
« *ment, ne contient pas l'évidence absolue de son*
« *caractère divin*, parce qu'il n'y a pas de telle évi-
« dence en matière de fait et d'histoire. Au point
« de vue rationnel, on n'a qu'une certitude morale
« des choses racontées ; quant à celles dont on est
« soi-même témoin, la certitude, physique en est
« limitée par les conditions réelles de l'observa-
« tion, et quand il s'agit d'en venir aux causes su-
« périeures, aux conditions métaphysiques du fait
« observé, c'est le champ de l'hypothèse, et non
« celui de la certitude qui est ouvert ; l'explication
« surnaturelle *peut être* celle qui, pour un esprit
« non prévenu, réunit seule tous les caractères *de*
« *la vraisemblance*, mais cette hypothèse n'est pas
« d'une *absolue nécessité*, parce que le raisonne-
« ment qui l'appuie porte sur *deux objets* dont la
« *perception directe* nous échappe, à savoir la
« *réalité intime des choses et l'être de Dieu.* Le mi-
« racle, comme tel, n'est évident que pour la
« foi (1). »

Ce plaidoyer contre le miracle a un peu de vrai et beaucoup de faux, habilement mélangés, et c'est précisément ce mélange habile qui le rend très dangereux. Abstraction faite des intentions de l'auteur, j'aimerais mieux la négation pure et simple

(1) *Rev. du Clergé franç., loc. cit.*, p. 131.

de la discernibilité du fait divin. L'ordre surnaturel, et nous touchons ici à ce qu'il a de plus intime, est gouverné, lui aussi, par des lois fixes et permanentes qui régissent de façon régulière ses phénomènes. Ainsi, c'est une loi permanente par exemple que les sacrements bien administrés à des chrétiens animés des dispositions requises pour les bien recevoir, produisent leurs effets. Vous baptisez un adulte, placé dans les conditions voulues, il recevra certainement la grâce de la régénération. M. Firmin prononce chaque matin à sa Messe les paroles de la consécration ; la transsubstantiation du pain et du vin s'opère infailliblement, et ainsi du reste. Voilà des actes dans lesquelles Dieu met, si je puis dire, sa bonté, sa miséricorde, et tout également sa puissance. Ces actes dépassent évidemment toutes les forces humaines ; ils sont surnaturels ; bien plus ils sont divins. Les appellerons-nous des miracles. Non, si ce n'est dans un sens très large et *impropre*. Et pourquoi donc ? Parce qu'ils sont *cachés*, très cachés et aussi parce qu'ils sont *réguliers* et se posent en vertu de ces lois permanentes qui régissent l'ordre surnaturel ; et parce que d'autre part, le miracle, au sens propre et rigoureux du mot, est par sa nature *éclatant* au lieu d'être secret, subit ou du moins *inattendu* au lieu d'être prévu comme le résultat d'une loi ordinaire et connue. M. Firmin ne dit pas assez, quand il appelle les miracles la « catégorie la plus apparente » des faits divins ; c'est la catégorie *révélatrice* de la plupart des autres faits

divins. Certes l'Incarnation de Notre-Seigneur est bien un fait divin ; la présence du Verbe dans l'humanité du Christ est un fait divin, mais fait divin mystérieux et caché. Pour le révéler il fallut les miracles que le Christ opéra à chaque instant au cours de sa vie mortelle, faits *éclatants*, faits *inattendus*, ou du moins qui se reproduisaient selon le bon plaisir de celui qui les posait, à l'instant qu'il avait choisi et que nul ne pouvait déterminer à l'avance. On voit donc comment les miracles sortent de la trame régulière des faits divins qui constituent l'économie surnaturelle du Christianisme; comment ils se distinguent de tout le reste et ne ressemblent à aucun autre fait, même surnaturel ; comment ils sont, en un mot, des explosions évidentes et indéniables de la puissance divine.

Et qu'importe après cela que M. Firmin entasse, dans quelques phrases étudiées, toutes les objections cent fois réfutées contre la possibilité de constater le miracle : « Au point de vue rationnel, nous dit-il, on n'a qu'une certitude morale des choses racontées. » Qu'entendez-vous par certitude morale? Est-ce à vos yeux, comme aux nôtres, une *vraie certitude*, la certitude historique, la seule qui convienne aux faits pour lesquels nul ne saurait exiger la certitude métaphysique, à laquelle du reste vous semblez ne pas plus croire qu'à celle-ci. « Quant aux choses miraculeuses? dont on est soi-même témoin, ajoutez-vous, la certitude physique en est limitée par les conditions réelles de l'observation. »

Eh! mon dieu, nous le savons bien. Mais il est des cas où ces conditions inspirent toute confiance. Pensez-vous que les émissaires du Sanhédrin, venus de Jérusalem à Béthanie pour épier le divin Maître, ne purent s'assurer si le cadavre de Lazare était déjà en décomposition, comme l'affirmait sa sœur, *Jam fœtet?* Les conditions d'observation étaient pour eux excellentes et ils ne purent guère se tromper sur le fait miraculeux qui se produisit sous leurs regards. « Quand il s'agit d'en venir aux causes supérieures, aux conditions métaphysiques du fait observé, c'est le champ de l'hypothèse et non celui de la certitude qui est ouvert, » ajoutez-vous. C'est là du kantisme pur et parfait, avec son scepticisme systématique. Un fait se produit devant une foule, *v. g.* la résurrection de Lazare. Pour les gens sensés, il a *une cause.* Pour ces mêmes hommes de bon sens, de ce bon sens odieux aux kantiens, il ne faut pas la chercher dans la sphère des forces naturelles : donc il faut la demander à des forces surnaturelles qui dépendent de Dieu et ne peuvent venir que de lui. Vous appelez cela une hypothèse : eh bien! nous, au nom d'une philosophie et d'une science qui valent les vôtres, nous continuerons de l'appeler une certitude. L'explication surnaturelle n'a donc point une simple vraisemblance, mais tous les caractères d'une vérité parfaitement établie, sans atteindre *cette nécessité absolue* dont vous nous parlez à tout propos et hors de propos, et qui ne convient qu'aux choses métaphysiques. Nous

percevons assez nettement, par voie indirecte et analogique, l'existence et les attributs de Dieu, comme aussi par voie expérimentale et vraiment scientifique, la réalité des choses et les lois qui les gouvernent, pour asseoir sur cette double donnée le genre de démonstration qui convient aux faits miraculeux. Et au lieu de conclure, comme vous, que le miracle n'est évident que pour la foi, nous disons qu'il est évident pour la raison elle-même.

*
* *

Pour compléter sa thèse, M. Firmin essaie de ruiner la valeur probante du miracle par rapport au fait de la révélation, et il dénature son rôle et son efficacité dans la formation de la foi. Voici ses textes les plus importants à ce sujet : « Les apo-« logies élaborées pour la démonstration ou la « défense de la religion — apologies basées principa-« lement sur les faits miraculeux — servent plutôt « à justifier et à protéger la foi dans ceux qui la pos-« sèdent qu'à fournir la preuve irréfragable de sa « vérité à ceux qui ne croient pas... L'esprit le plus « clairvoyant, après avoir étudié les plus gros livres « d'apologétique, peut être encore fort indécis et « perplexe, s'il n'a consulté que sa raison raison-« nante, et s'il a borné son examen à la critique des « preuves, attendu que chaque preuve particulière « *n'aboutit qu'à une conclusion probable*; laquelle

« n'exclut pas *absolument* — toujours l'absolu — la « possibilité de la conclusion opposée et que *l'effica-* « *cité décisive* des preuves ne dépend pas non plus « tout à fait *de leur accumulation*, qui ne crée en- « core pour la raison *qu'une extrême probabilité*, « mais de l'expérience intime qui en est faite, et du « rapport vital qui s'établit entre l'âme qui cherche « et la vérité qui s'offre... La démonstration la plus « savante ne change rien à ces conditions essen- « tielles de la foi. Voici ce qu'en écrit le cardinal « Newman : Je dis que j'ai cru en Dieu sur un fon- « dement de probabilité ; que j'ai cru au Christia- « nisme et à l'Église sur une probabilité ; et que ces « trois fondements de probabilité, distincts l'un de « l'autre par leur objet, sont néanmoins un seul et « même fondement par la nature de la preuve, « étant des probabilités ; probabilités d'une espèce « particulière ; une probabilité cumulative et « transcendante, mais toujours une probabilité ; « attendu que celui qui nous a faits a ainsi voulu « que nous arrivions à la certitude en mathéma- « tiques par une démonstration rigoureuse, mais « que dans la recherche de la religion nous arri- « vions à la certitude par des probabilités accu- « mulées ; il a voulu, dis-je, que nous fassions « ainsi ; et, comme il le veut, il coopère avec nous « à notre action ; par là même il nous rend capables « de faire ce qu'il veut que nous fassions ; et il nous « conduit, si seulement notre volonté coopère avec « la sienne, à une certitude qui s'élève plus haut

« que la puissance logique de nos conclusions (1). » En d'autres termes, reprend M. Loisy, la démonstration s'achève dans « la réalité même de la foi, « dans sa vérité substantielle, d'où rejaillit sur la « masse des probabilités le rayon qui les éclaire, la « Vie qui le anime et la certitude inébranlable qui « les rassemble... Pour être ainsi comprise, *la cer-* « *titude de la révélation* n'est pas diminuée ; elle est « ramenée à son véritable caractère, qui est d'être « *une certitude de foi* et non une certitude scienti- « fique (2). »

Encore beaucoup de faux et un peu de vrai dans cette argumentation ; essayons de faire le départ entre l'un et l'autre. Et d'abord, je m'empresse de le reconnaître, la foi n'est point nécessairement au bout de nos syllogismes, ni commandée par nos preuves, de quelque nature qu'elles soient. Cette foi est libre et ce mot dit tout. D'où procède cette liberté ? Nous le verrons bien, si nous analysons les différents éléments de cette foi elle-même. Son motif déterminant, ou, comme parle l'école, son objet, ce sont les vérités contenues dans la révélation elle-même, vérités le plus souvent mystérieuses, incompréhensibles, qui nous sont garanties par la véracité divine. Or, l'homme peut toujours, en vertu de sa liberté, combattre la grâce qui tend à agir sur son esprit et sur son cœur, se soustraire à l'autorité du Dieu révélateur et repousser les mys-

(1) Newman. *Apologia*, p. 200.
(2) *Rev. du Clergé franç.*, *loc. cit.*, pp. 142-143.

tères révélés eux-mêmes, ne serait-ce qu'à cause de leur obscurité, de leur incompréhensibilité intrinsèque. En quoi tout ceci entame-t-il les deux certitudes rationnelles, l'une philosophique et l'autre historique, que nous avons établies, la certitude philosophique de l'existence de Dieu, la certitude historique du fait de la révélation, prouvé par le miracle, certitudes qui sont comme les préliminaires de la foi ? Au reste, ne savons-nous pas tous par l'expérience que bien des hommes, dont l'esprit est enténébré par les préjugés et les passions, refusent leur adhésion aux démonstrations les mieux établies, aux preuves les plus rigoureuses. Il n'y a que l'évidence mathématique à s'imposer par cette nécessité absolue que recherche fort indûment M. Firmin en beaucoup de questions. L'existence de Dieu, et *a fortiori* le fait de la révélation, peuvent donc être rejetés, nonobstant les argumentations les plus triomphantes.

Je n'ai point prétendu non plus que la foi ne pouvait jamais naître en certaines âmes, animées de dispositions particulières et placées dans certaines conditions, sans que ces âmes aient besoin des démonstrations antérieures de l'existence de Dieu et du fait de la révélation. La grâce divine peut très bien suppléer ces démonstrations et produire sans elles l'illumination de l'intelligence, parvenant ainsi à la certitude supérieure de la foi. C'est la réponse de Dieu lui-même à la rectitude du vouloir humain. Ainsi s'explique, à mon avis, le cas de

Newman. Son cœur montait vers le ciel, alors que son esprit, trop replié sur lui-même, était occupé à se sonder, à analyser ses croyances et parfois à les amoindrir, à les volatiliser en les soumettant à cette analyse inquiète. Il affirme que chez lui, avant sa conversion définitive, alors qu'il était encore tout empêtré dans l'hérésie protestante, il n'avait que des probabilités sur Dieu, sur le Christianisme et sur l'Eglise. Aucune certitude rationnelle ne précéda celle de la foi, semble-t-il dire.

Mais ce ne sont point des cas particuliers que nous étudions, des états d'âme que nous analysons avec M. Firmin; c'est un système raisonné d'apologétique. Le titre de l'article de M. Firmin l'indique assez; il s'agit *des preuves et de l'économie de la révélation*, de l'organisation intrinsèque du Christianisme, si je puis parler ainsi. Comment Dieu l'a-t-il disposé? Sur quelles bases a-t-il assis les vérités essentielles qui le composent? L'existence de Dieu repose-t-elle sur des preuves apodictiques ou demeure-t-elle le *noumène* kantien, la grande énigme qui fera l'éternel désespoir de notre raison? La révélation est-elle un fait *certain* que notre esprit peut saisir, ou n'est-ce qu'un fait simplement probable que la volonté cherche, au sein de ténèbres qui ne l'empêchent pas cependant de la rencontrer? La théologie catholique affirme la certitude philosophique de l'existence de Dieu et la certitude historique de la révélation contre M. Firmin, et contre les philosophes ou exégètes kantiens passés, pré-

sents et à venir. Newman le comprit après sa conversion, et M. Firmin a donné une entorse à sa pensée. Le texte qui nous a été cité est moins affirmatif qu'il a sans doute paru à nos lecteurs, lorsqu'on le replace dans son contexte, comme aurait dû le faire M. Firmin. Voici quelques lignes qui le précèdent et en atténuent singulièrement la portée : « *Dans le premier chapitre de ce récit, écrit Newman,* « *j'ai parlé de la certitude comme étant la consé-* « *quence, ménagée et imposée par la volonté divine,* « *de la force collective de certaines raisons données,* « *qui prises une à une n'étaient que des probabilités.* « *Qu'on n'oublie pas que je raconte historiquement* « *l'état de mon esprit dans la période de ma vie que* « *je passe en revue. Je ne parle pas théologiquement* « *et je n'ai non plus aucune intention d'aborder la* « *controverse ou de me défendre. Ainsi parlant his-* « *toriquement de ce que je croyais en 1843-1844, je* « *dis que j'ai cru en Dieu sur un fondement de pro-* « *babilité, etc.* » Suit le texte tout entier reproduit par M. Firmin. Et Newman ajoute ensuite : « Qu'on « le remarque bien toutefois, *j'expose ici un fait, je* « *ne le défends pas.* » L'illustre converti n'avait point à le défendre ; toutes les voies par lesquelles Dieu conduit les âmes au catholicisme sont toujours justes et légitimes ; mais cela ne change rien à la nature même du catholicisme, *à l'économie de la révélation et de ses preuves*, pour redire le titre de l'étude que je critique. Et l'affirmation dans laquelle M. Firmin résume toute sa pensée est et demeure fausse : « La

certitude de la révélation — entendons-nous bien — *du fait de la révélation* et non des vérités contenues dans cette révélation elle-même, est une certitude de foi et non une certitude scientifique. Nous disons, nous : la certitude du fait de la révélation est tout d'abord, non pas une certitude de foi, mais une certitude *rationnelle* et *historique*.

IV

SOLUTION DU PROBLÈME PAR UN PROTESTANT

La solution du problème que semblent embrouiller à plaisir MM. Blondel, Martin et Firmin Loisy a été donnée partiellement du moins par un professeur de la Faculté de théologie protestante de Montauban, M. Henri Bois. « Le vrai nœud de la question du miracle, écrit-il (1), est celui-ci : y a-t-il, oui ou non, *deux* modes distincts et irréductibles de l'action divine ? A notre sens, il y en a deux. Il y a l'action *générale*, constante, que l'on peut appeler l'action créatrice et conservatrice. C'est cette action qui, à l'origine, a produit le monde, et qui à l'heure actuelle le maintient, lui et les lois qui le régissent. C'est cette action qui a établi au début l'ordre universel, l'a soumis à l'action des lois et assure l'effet nécessaire des lois sur cet ordre initial. Il y a en second lieu les actions *particulières* de Dieu. Je les mets au pluriel, tandis que je mets l'action

(1) *Revue théolog. de Montauban*, 1er sept. 1899, p. 497.

générale au singulier : elles sont en effet *multiples*, *distinctes*, *intermittentes*, *variables*, *indépendantes* les unes des autres, *discontinues*; tandis que l'action générale est une action *unique*, *uniforme*, *continue*, *constante*, *liée*. — Je les appelle *particulières* pour les différencier de l'action générale : l'action générale embrasse l'univers entier dans toutes ses parties et dans tout son ensemble; l'action particulière a lieu en un point spécial de l'espace et en un instant spécial du temps. — Je les appelle *libres*, et par là encore j'entends les distinguer de l'action générale. Non pas que l'action générale de Dieu ne procède pas, elle aussi, de la liberté divine. Si Dieu a créé le monde, s'il a décidé et décide de le maintenir, c'est bien par un acte de liberté. Mais cet acte de liberté de la part de Dieu a établi et maintient un déterminisme (en soi et pour nous). L'ordre de la nature est un déterminisme. C'est au sein de ce déterminisme et en l'utilisant, que la liberté de Dieu produit des interventions que j'appelle *libres*, *par rapport à cet ordre fatal de la nature*. — Je les appelle *révélatrices*, et par là encore j'entends les distinguer de l'action générale. Non pas que l'action générale de Dieu ne soit absolument pas révélatrice; elle l'est bien en ce sens certes, le spectacle du monde nous conduit à coup sûr à affirmer l'existence de Dieu et nous révèle en partie sa nature. Mais si Dieu bornait là son action, se révélerait-il *vraiment?* Se révélerait-il d'une façon religieuse et pieuse? Se révélerait-il comme un être se

révèle à un autre être, une personne à une personne, un individu à un individu? Non. Car cette action étant constante, uniforme, immuable, ne me révèle pas véritablement à moi, un être vivant avec lequel je puisse entretenir des rapports de personne à personne. — Enfin je les appelle *surnaturelles*, et par là encore j'entends les distinguer de l'action générale qui, elle, est *naturelle*. »

Voilà, il faut l'avouer, une distinction très nette et très exacte entre l'ordre naturel, ce que M. Bois appelle l'action générale de Dieu, ce que nous, d'ordinaire, nous appelons son action créatrice et conservatrice, et les miracles, ces actions particulières et surnaturelles. Cette distinction si juste, si légitime et si nécessaire, MM. Blondel, Martin et Firmin tendent à la détruire. Relisons la phrase de M. Blondel : « Il n'y a sans doute, si l'on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires, mais aussi rien de moins dans le plus ordinaire des faits, que dans le miracle. » En d'autres termes : le moindre des phénomènes physiques contient autant de divin que le plus éclatant des miracles, la résurrection de Lazare, si l'on veut, au point de vue qui nous occupe, au point de vue de l'action divine ; il y a identité rigoureuse, rien de plus, rien de moins. Les deux ordres, naturel et surnaturel, car le miracle appartient bien à l'ordre surnaturel, non pas qu'il le constitue tout entier, mais parce qu'il y conduit et nous en ouvre la porte, les

deux ordres, dis-je, se confondent jusqu'à complète identification; ils s'absorbent l'un dans l'autre. Ou si vous aimez mieux encore, c'est l'ordre naturel qui semble absorbé par l'autre; ses lois fixes et générales, en effet, nous déclare M. Blondel, sont une idole; l'idée de nature elle-même doit disparaître, c'est une idole; car ajoute-t-on, chaque phénomène est un cas *singulier*, une solution *unique, une action particulière de Dieu*, au même titre que le miracle. Evidemment M. Blondel veut nous dire par là qu'il discerne une action spéciale et distincte de Dieu dans chaque phénomène du monde physique, et qu'on doit le considérer comme séparé de ses antécédents et de ses conséquents. Vous aviez cru, comme moi, que les phénomènes de la nature se déterminaient les uns les autres, qu'ils étaient successivement causes et effets, que la bille frappée par une première bille était mue par elle et transmettait le mouvement à une troisième, que tout cela était réglé par des lois qui établissaient l'ordre et l'agencement des phénomènes entre eux et une harmonie générale dans la nature. Eh bien non! d'après les kantiens, rien de tout cela n'est vrai; pas de lois, plus même d'idée de nature; chaque phénomène y est une solution *unique*, un cas *singulier*, une action *particulière* de Dieu.

Je l'ai déjà demandé plus haut, mais il faut y revenir, comment M. Blondel conçoit-il la Providence? Admettons qu'il y ait une action particulière de Dieu, une intention spéciale aussi, dans le

moindre des phénomènes; et, de fait, Dieu voit et veut chaque être à chaque moment de son existence, et en le voulant, il le crée. Mais nous sommes bien obligés de le reconnaître : ces actions singulières, ces intentions spéciales sont comprises et comme englobées dans une intention et une action générales, qui les relie et les dirige en les faisant converger vers un but précis, et dans une coordination et une harmonie parfaites. C'est donc avec raison que M. Bois écrit : « Nous pouvons soutenir que ce qui est multiple, divers, sujet à division, à fragmentation, est le résulat obtenu et produit par la volonté générale; mais que Dieu embrassant dans une vision unique, en un seul instant indivisible, tous les êtres et toutes les choses de la création, les a ainsi voulus à l'origine et les veut maintenant, eux tous, si nombreux et si divers, d'une volonté une, simple, unique et indivisible. » Le gouvernement de la Providence se conçoit alors très bien; il n'est autre que cette volonté unique et indivisible dont on nous parle, ou mieux encore que cette action créatrice et conservatrice se déployant selon les lois qu'elle-même a posées dans la Toute-Puissance de sa liberté. « Les phénomènes de la nature, disait Stuart-Mill, se produisent d'après les lois générales; ils prennent naissance d'antécédents naturels, définis. Donc, si leur origine première est l'œuvre d'une volonté, il faut que cette volonté ait établi des lois générales et voulu des antécédents. S'il ya un créateur, son intention doit avoir été que

les événements dépendissent d'antécédents et se produisissent d'après des lois fixes. Mais ce point une fois admis, il n'y a rien dans l'expérience scientifique qui soit incompatible avec la croyance que ces lois et ces successions de faits soient elles-mêmes dues à une volonté divine (1). »

Ajoutons que la science n'est possible ni ne se conçoit qu'avec la fixité et l'universalité des lois de la nature. A quoi bon étudier les phénomènes s'ils se produisent à l'aventure, sans qu'on puisse en déterminer les causes et en calculer les effets ? Le monde lui-même cesserait d'être le théâtre où s'exercent notre action et notre liberté, si les lois qui le régissent n'en assuraient la permanence.

Que nos lecteurs veuillent bien le remarquer, ce n'est qu'après s'être bien persuadé de l'exactitude de cette doctrine sur le monde physique, naturel, que l'on parvient à se former la notion vraie du miracle, tel qu'il nous apparaît dans les saintes Écritures. L'arrêt du soleil par Josué, la multiplication des pains ou la résurrection de Lazare par le Christ, tous les faits divins analogues peuvent-ils rentrer dans le déterminisme de la nature, être conçus comme faisant partie de cette trame serrée de phénomènes « qui tous prennent naissance d'antécédents naturels, définis », et peuvent par conséquent être prévus et annoncés par la science elle-même, quand celle-ci est parvenue à saisir les lois

(1) *Revue de Montauban*, *loc. cit.*, p. 547.

qui les régissent ? Evidemment non. Aussi M. Bois a bien raison de les appeler des *actions particulières de Dieu, très distinctes* de son action générale, *multiples* aussi, *intermittentes*, indépendantes les unes des autres, tandis que l'action générale est *unique*, *uniforme*, *continue et constante*. Il les appelle *libres*, très libres, par contraste avec les phénomènes naturels et *leur déterminisme* librement voulu de Dieu. Il les appelle *révélatrices*, non pas seulement de l'existence et de quelques-uns des attributs de Dieu, comme la nature elle-même, mais révélatrices d'un ordre supérieur, surnaturel, dans lequel elles nous introduisent. En s'exprimant ainsi, ce professeur de la Faculté de théologie protestante de Montauban, n'a fait que traduire, à son insu peut-être, la pensée du Concile du Vatican, dont nos catholiques kantiens se sont singulièrement éloignés.

M. Firmin Loisy emploie un singulier argument pour amoindrir le sens et la portée des définitions vaticanes. « Les définitions de ce Concile, dit-il, sont comme toutes les définitions dogmatiques des formules de protection contre une erreur, et pour les bien entendre, il faut regarder l'erreur qu'elles combattent. Elles sont dirigées visiblement contre ceux qui nient *a priori* la réalité même des faits qui sont le fondement historique de la religion, ou bien qui leur contestent le caractère d'effet divin et reconnaissable comme tel... Le Concile condamne Strauss et Renan et le rationalisme biblique en

général (1). » Il est certain que les définitions vaticanes sont tout ce que M. Loisy vient de nous dire; mais ne sont-elles pas autre chose aussi ? Oui, formules de protection contre l'erreur : je l'accorde, mais parce qu'elles sont avant tout des formules d'enseignement positif et de précision dogmatique. Oui encore elles condamnent Strauss et Renan et le rationalisme biblique; mais elles créent aussi pour les catholiques des obligations dont M. Loisy ne saisit pas tout le sens. Ce sont même toutes les définitions conciliaires qui se trouvent atteintes par son argumentation. Cette erreur ne viendrait-elle pas d'une autre erreur plus générale encore ; j'entends parler d'une conception fausse du magistère ecclésiastique ? D'après cette conception nouvelle, l'*Ecclesia docens* aurait un rôle à peu près exclusivement répressif, tandis que le rôle actif, principal et vraiment fécond, dans le développement de nos dogmes, appartiendrait à ce que l'on a appelé l'*Ecclesia discens*. Je suis loin de nier les importants services de cette *Ecclesia discens;* mais retenons-le bien, c'est à l'*Ecclesia docens* qu'a été promis l'Esprit qui assure et, à vrai dire, produit le développement dogmatique. Ce n'est point à l'*Ecclesia discens* qu'il suggère sans cesse ce que le Christ a dit; ce n'est point à elle qu'il enseigne toute la vérité : *Suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis... docebit omnem veritatem*... Et pour ces motifs,

(1) *Revue du Clergé franç.*, *loc. cit.*, p. 130.

nous ne saurions accepter les considérations suivantes du même M. Loisy :

« Nonobstant les apparences, l'enseignement du « Concile est plus négatif que positif, car s'il re« pousse les explications du rationalisme incrédule, « il ne détermine pas en quoi consiste la réalité du « miracle, ni en quelle manière cette réalité peut « servir de preuve solide à la religion. Les notions « scolastiques du miracle et de la prophétie, les « raisonnements bien connus de l'apologétique tra« ditionnelle, sont à l'arrière-plan de la définition, « sans en être l'objet, et sans y être autrement « expliqués. Le Concile n'a pas élaboré la preuve « dont il affirme l'existence et la valeur; il ne l'a « pas traduite dans le langage de la science mo« derne. »

Nous l'expliquerons ailleurs très au long, le but premier du Concile a été de formuler la doctrine en termes positifs; il l'a fait tout d'abord dans ses chapitres; les canons seuls ont le caracère négatif que l'on met ici en avant, et, sous ces apparences négatives, eux-mêmes renferment très positivement le dogme et l'expriment à ravir. « Le Concile, prétendez-vous, ne détermine pas en quoi consiste la réalité du miracle et de la prophétie, ni en quelle manière cette réalité peut servir de preuve solide à la religion. » Mais que signifient donc ces mots que vous-mêmes avez cités : *Facta scilicet divina quæcum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinæ revelationis signa sunt*

certissima et omnium intelligentiæ accommodata. Le miracle et la prophétie sont *des faits divins*, voilà leur *nature* et leur *origine :* des faits qui ne se confondent pas avec les phénomènes naturels, parce qu'ils viennent immédiatement et exclusivement de Dieu ; ils sont divins, *leur caractère* c'est de montrer, non d'une façon quelconque, mais *surabondamment*, *luculenter*, la toute-puissance et la science infinie de Dieu, ce que les phénomènes naturels ne font ni de la même manière, ni dans la même mesure. *Leur but* c'est de prouver la divine origine de la religion, et *le moyen* par lequel ils l'atteignent est celui qu'on vient de dire, cette manifestation extraordinaire de la toute-puissance et de l'infinie sagesse du Révélateur.

Je trouve donc dans cette phrase unique : la *nature*, l'*origine*, le *caractère*, le *but* du miracle et de la prophétie; n'est-ce pas là ce qui les constitue, ce qui les fait ce qu'ils sont, leur totale réalité en un mot. Tout cela n'est pas dit en style scientifique moderne. Oh ! je ne le regrette guère; entre le langage kantien et le langage des conciles, mon choix est fait depuis longtemps. « Le Concile n'a pas élaboré la preuve dont il affirme l'existence et la valeur. » Je vous demande bien pardon ; cette élaboration a été faite dans ses commissions préparatoires, et dans ses séances publiques elles-mêmes ; elle a été ardue, à certains moments, cette élaboration. Je vous montrerais au besoin que ces notions scolastiques, ces arguments connus de l'apologétique

traditionnelle, étaient présents à l'esprit de tous les Pères, qu'ils furent mis en discussion, et furent consacrés et sanctionnés par la définition elle-même dans laquelle ils sont, non pas expliqués, mais impliqués. Vous ne prétendrez pas, je suppose, mieux connaître la pensée du Concile ni le sens vrai de ses décrets, que les Pères qui les ont rendus. Or, cette pensée ressort non seulement du texte lui-même, mais des comptes-rendus des débats qui le préparèrent. Je le prouverai bientôt.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA CORPORÉITÉ DU DIEU DE LA GENÈSE

Il s'est opéré, depuis l'établissement du Christianisme une telle compénétration, entre la raison et la foi, que les vérités philosophiques et les vérités révélées ont à peu près le même sort. Ensemble elles s'obscurcissent aux époques de doute et d'erreurs, comme elles se relèvent aussi et brillent les unes et les autres d'un plus vif éclat, sitôt que l'esprit humain rentre, en quelque sorte, en possession de lui-même, de ses forces natives et surnaturelles. Nous l'avons bien vu dans le précédent chapitre : le système kantien, en essayant de ruiner la démonstration philosophique de l'existence de Dieu, a, du même coup, ébranlé la certitude de la révélation et des faits miraculeux qui la garantissent, l'exégèse subit ainsi le contre-coup de tous les troubles qui se manifestent dans la sphère de la philosophie. Un nouvel exemple va nous en être

donné. A l'heure où les philosophes kantiens mettent en doute la valeur des preuves de l'existence de Dieu, des exégètes téméraires s'attaquent à sa nature elle-même, en partie corporelle, d'après la notion que s'en serait formée le rédacteur de la Genèse. De plus le dogme de la création ne serait point expressément formulé dans le livre sacré, comme on l'avait cru jusqu'ici. Telle est la thèse que M. Bigot, proche parent de M. Firmin (1), a soutenue dans la *Revue du Clergé français* (1er septembre 1901).

Ce travail a deux parties distinctes; l'une qui ne touche qu'indirectement et parfois ne touche pas du tout aux dogmes définis ou communément enseignés par l'Eglise; l'autre, dans laquelle ces dogmes sont directement engagés. C'est exclusivement sur cette dernière que je voudrais formuler quelques remarques, aussi brèves que possible.

(1) Par suite d'un incident assez étrange, j'ai été amené à confondre ces deux personnages, en réalité fort distincts, MM. Bigot et Firmin, lors de la première publication de cette étude dans la *Science Catholique* (Nov. 1901) Cette erreur a suscité de véhémentes récriminations; l'existence de M. Bigot a été élevée à la hauteur d'un dogme, devant lequel s'effaçait celui de l'incorporéité du dieu de la Genèse. Pour l'avoir ignoré, on m'a menacé de poursuites judiciaires que j'ai tranquillement attendues, mais en vain. Il ne m'est venu qu'une lettre de M. Bricout à laquelle j'ai fait la réponse qu'on lira à la fin de ce chapitre.

I

LES DOGMES ESSENTIELS : LA CRÉATION ET LE DIEU SPIRITUEL

Le premier dogme engagé est celui même de la création, auquel l'auteur enlève le fondement scripturaire que l'exégèse catholique lui a toujours reconnu, dans le premier chapitre de la *Genèse*. M. Bigot traduit ainsi les premiers versets de ce chapitre : « Lorsque Elohim commença de créer les cieux et la terre, que la terre était chaos, que des ténèbres étaient sur la surface des eaux, Elohim dit : Qu'il y ait lumière, et il y eut lumière. » La traduction habituelle est celle-ci : Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. Nous verrons tout à l'heure le parti que M. Bigot tire de cette différence, à première vue, assez légère.

« D'après le narrateur, ajoute un peu plus loin « notre exégète, un état chaotique a donc précédé « l'ordre parfait qui règne aujourd'hui dans la na- « ture, par un effet de la toute-puissance d'Elohim ; « *mais ce qu'il y a de tout à fait remarquable*, c'est « que, pour lui, l'œuvre divine *créatrice* ne com- « mença, *vraiment*, qu'avec le premier des actes « divins destinés à produire finalement cet ordre « parfait, c'est-à-dire avec la production de la « lumière du premier jour (1). »

(1) *Revue du Clergé français*, 1er sept., p. 47.

Mais si le premier des actes divins est la production de la lumière, tout ce qui était auparavant, en d'autres termes, ce chaos comprenant la terre et les cieux à l'état informe, ne tient point d'Elohim son existence et, sans doute, est éternel comme lui. Voilà du moins ce que l'on est en droit de conclure de *l'interprétation de M. Bigot.* Cette conclusion serait bien compromettante ; voyons comment notre exégète s'en rapproche de très près, pour l'écarter ensuite par un subterfuge. « Ainsi du « moins, continue-t-il, et au dire de savants exé- « gètes — rabbins ou protestants? — le comprenait « l'élohiste qui, par la tournure spéciale de son « esprit, nous rend plus sensible encore cette « conception des origines du monde dans leur phase « la plus reculée. « Lorsque Elohim *commença* de « créer les cieux et la terre, *que* la terre *était* « chaos. Elohim, dit : Qu'il y ait lumière ! » *insi-* « *nuant* par là qu'avant qu'Elohim se fût mis *pro-* « *prement à créer*, il existait *déjà quelque chose*, « le chaos. Et en effet, d'une part, le verbe hébreu « *bârâ* n'a point, *de son essence*, la signification de « créer *ex nihilo*, attendu que, souvent dans les « textes, il suppose une matière préexistante à la- « quelle s'applique l'activité divine; et d'autre « part, l'expression « les cieux et la terre » désigne « toujours l'ensemble du monde organisé tel qu'il « commença d'être seulement avec l'apparition de « la lumière, et tel qu'il fut définitivement après le « sixième jour. On saisit mieux, dans l'hypothèse,

« l'allusion faite à cette conception particulière de « la création génésiaque par l'auteur de la *Sagesse* « *de Salomon* lorsqu'il écrivait de la main de Dieu, « qu'elle a créé le monde d'une matière informe (1). »

Voilà toutes les raisons, qui, avec une autre, analogue, mentionnée dans une note, ont suffi à M. Bigot pour renverser, croit-il, le sens traditionnel du récit génésiaque. « Le verbe hébreu *bârâ* n'a point, *de son essence*, la signification de créer *ex nihilo.* » Mais notre verbe créer a-t-il, *de son essence*, cette signification? Il paraît que non, puisque M. Bigot ajoute *ex nihilo*, pour la bien préciser, puisque d'autre part nous parlons chaque jour de la puissance *créatrice* du génie humain, alors que nous savons pertinemment que le génie humain ne tire rien du néant, mais s'épuise tout entier dans l'agencement plus ou moins harmonieux d'éléments qui existent avant lui et sans ui. Et ce que nos langues modernes, bien autrement perfectionnées, bien autrement philosophiques que les langues primitives, ne contiennent pas, un mot qui, de soi, exprimerait l'idée la plus métaphysique, celle de la création *ex nihilo*, M. Bigot voudrait le rencontrer dans l'hébreu, qui répugne essentiellement à l'abstraction, à la notion métaphysique proprement dite. Aussi, que cent fois dans la Bible le verbe *créer* suppose l'emploi d'une matière préexistante, je ne m'en étonne point; c'est le contexte

(1) *Revue du Clergé français*, p. 48.

qui détermine le sens. Que l'expression « les cieux et la terre » désigne, sinon toujours ou moins habituellement, le monde dans son état actuel, c'est-à-dire achevé dans son organisation, comment pourrait-il en être autrement? Est-ce que, quand on parle d'un être quelconque, dans le langage courant, on a la prétention d'en marquer les origines, de décrire les différentes phases de sa formation? Mais le récit génésiaque a pour but direct de raconter cette formation du monde, de la prendre à ses origines, dès le commencement, et c'est ce mot de commencement qui précisera la signification du verbe *bârâ*. Aussi gêne-t-il singulièrement M. Bigot qui a cru trouver le moyen d'en énerver la portée, disons mieux, d'en altérer le sens par la façon dont il traduit la première phrase de la *Genèse*.

Pour justifier cette traduction, il fait observer dans une note que « le mot hébreu rê'schîth, *commencement*, *prémices*, n'est jamais (Isaïe, XLVI, 10 excepté), employé dans un sens absolu ». Mais nous aurions à recommencer ici l'argumentation que nous lui opposions à propos du verbe *bârâ*, ou plutôt cela n'est pas nécessaire. Dès lors que le mot rê'schîth a un sens rigoureusement absolu dans un passage d'Isaïe, de l'aveu de M. Bigot lui-même, c'est bien le cas de lui donner une seconde fois cette même signification dans le premier verset génésiaque. A vrai dire, là est narré le seul commencement absolu au sens le plus strict.

M. Bigot a la perception très nette du coup qu'il vient de porter à la dogmatique révélée. Aussi essaie-t-il de se couvrir contre « les interventions de l'autorité dogmatisante », selon son expression peu respectueuse, en faisant suivre les textes précités de la déclaration suivante : « Hâtons-nous de « le dire cependant ; si l'idée de la création n'est « point exprimée par la lettre du récit ; elle ne res- « sort pas moins de l'esprit qui règne dans tout le « morceau. La divinité, capable de produire d'une « seule parole chacune des parties composantes de « cet univers, *n'a pu* manquer en effet de tirer, du « néant, le chaos primitif qu'elle a du reste vivifié « de son souffle et sur lequel s'est exercée pleine- « ment sa toute-puissante volonté. C'est aussi le « sentiment de la double tradition juive, pales- « tinienne et alexandrine. »

Ces lignes suffisent pour condamner tout ce qui les précède. Comment en effet peut-on torturer les textes comme l'a fait M. Bigot, dans le but d'exclure le sens traditionnel, si l'on est forcé de reconnaître, à la fin, que ce sens traditionnel se dégage de l'esprit du passage scripturaire en question ? La lettre, telle que l'a interprétée M. Bigot, serait en contradiction avec l'esprit du morceau tout entier. On se le rappelle, en effet, c'est tout le contraire de la création *ex nihilo* que notre exégète s'efforçait de faire sortir du verbe hébraïque *bârâ*, et de cet autre, *rê'schîth*, sur lequel il a pareillement épilogué, avec aussi peu de succès. M. Bigot va plus

loin encore dans ses aveux : la tradition juive sous la double forme palestinienne et alexandrine, en d'autres termes, les Massorètes et les Septante ont toujours cru à la création *ex nihilo* des cieux et de la terre à l'état chaotique. Septante et Massorètes ont interprété, dans *un sens* opposé à celui qu'on nous propose, les trois premiers versets de la *Genèse* en dépit de tous les textes où *bârâ*, et *rê'schîth* ont un sens relatif. Sur quoi en effet se fonderait cette tradition alexandrine et palestinienne, s'il en était ainsi? C'était bien la peine d'étaler tout ce luxe de philologie hébraïsante pour arriver à pareille conclusion.

Ou plutôt, en dépit de cette conclusion, M. Bigot, sait bien, ou du moins il doit savoir qu'une autre demeurera fixée dans *l'esprit* d'un trop grand nombre de ses lecteurs; c'est que le texte génésiaque, *pris à la lettre*, n'enseigne pas la création *ex nihilo*. Ce texte, au contraire, insinue, pour répéter le mot dont on s'est servi, s'il n'exprime directement, que le chaos primitif, c'est-à-dire les éléments constitutifs de l'univers existaient avant la première intervention créatrice, mentionnée dans la Bible. Pour tout dire, dans une formule plus simple et qui demeurera : la matière *éternelle* et l'Elohim, simple organisateur de cette *matière*, voilà ce qui ressort du texte tel que l'entend M. Bigot. Ce n'est pas du texte lui-même, qu'on le remarque bien, que l'exégète conclut à la création *ex nihilo;* c'est de la puissance déployée par Elohim

dans l'organisation de l'univers. Puisque Elohim, par une seule parole, a produit cet arrangement merveilleux, *il n'a pu manquer* de produire aussi le fond et la substance des parties composantes. On arrive à cette conclusion par un effort de logique ; c'est une déduction philosophique en contradiction avec les données philologiques de notre hébraïsant. Or, je le crains, bon nombre de ses lecteurs croiront à sa philologie sans faire aucune attention à sa philosophie. Qu'il l'ait voulu ou non, il a soustrait, je le répète, dans la mesure où il l'a pu, l'une de ses bases scripturaires au premier dogme de notre foi (1).

(1) Pour plus de sûreté, j'ai consulté quelques hébraïsants sur la traduction de M. Bigot, que je n'avais point encore rencontrée dans un certain nombre de versions protestantes à mon usage, faites sur les textes originaux. Voici ce que me répond l'un d'entre eux : « Les temps des verbes en hébreu ne sont rien moins que déterminés. Le contexte seul indique celui qui convient à chaque proposition. Non seulement le passé défini et le passé indéfini, mais encore le passé antérieur, l'imparfait et le plus-que-parfait ont la même forme. Le choix entre ces différents temps ne peut être déterminé que par la coordination nécessaire des idées exprimées par la même forme des verbes hébreux.

La traduction Bigot des trois premiers versets de la *Genèse* : « Lorsque Elohim commença de créer les cieux et la terre et que la terre était chaos, que des ténèbres étaient sur la face de l'océan et que le souffle d'Elohim s'agitait vivement sur la face des eaux, Elohim dit... etc. » est absolument inexacte. L'auteur introduit une série de propositions formant période et dépendant du même substantif « be résith » qu'il suppose être employé à l'état construit.

Rien n'est plus contraire à la syntaxe hébraïque. Si be résith est en effet à l'état construit et forme avec *bârâ* une proposition temporelle donnant ce sens : Au commencement que Elohim créa, et mieux, eut créé le ciel et la terre, cette propo-

Nous touchons à ce qu'il y a de particulièrement répréhensible dans l'article de M. Firmin Bigot.

« Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », dit Dieu avant de procéder à la création du roi de l'univers. Nos lecteurs se rappellent les admirables contemplations de Bossuet sur ce texte, où le grand évêque découvrait le premier vestige du dogme trinitaire et de cet ordre surnaturel auquel la race humaine avait été élevée dans la per-

sition forme une protase qui doit suivre nécessairement l'apodose marquée par *Vav* dans la proposition suivante. Nous aurions alors cette traduction que, pour mon compte, je n'ai aucune inclination à rejeter : Au commencement, quand Dieu eut créé le ciel et la terre, la terre était chaos.

Mais faire dépendre de be résith les trois propositions suivantes, c'est renverser toutes les règles connues de la syntaxe hébraïque, car, encore une fois, l'apodose commence nécessairement avec la première proposition précédée de Vav et qui suit la protase.

J'ai dit que be résith pouvait être très bien considéré comme étant en relation intime avec le verbe *bârâ*, et par conséquent n'étant point employé dans le sens absolu. Cependant M. Bigot reconnait lui-même que résith est employé dans le sens absolu au chapitre XLVI, 10, d'Isaïe. Je ne vois donc pas comment on pourrait être empêché de retenir la traduction vulgaire : au commencement Dieu créa le ciel et la terre, etc. »

Le même hébraïsant fait sur le verbe *bârâ* des considérations analogues à celles qu'on lit dans mon texte, rédigé avant que cette précieuse communication me fût parvenue. Mais il y joint la remarque suivante dont la gravité n'échappera point à mes lecteurs. « Employé à la forme *Kal*, le verbe *bârâ* désigne exclusivement la première production constitutive de l'être, propre à la chose dont on parle ; une production dont Dieu seul peut être l'agent. Aussi ce verbe employé dans la forme *Kal* a-t-il toujours Dieu pour sujet. »

Et mon érudit et aimable correspondant cite de nombreux exemples, établissant sa proposition.

Ses remarques sur tsélem et demoûth sont identiques à celles qu'on lira tout à l'heure dans mon texte.

sonne de son chef. L'esprit de M. Bigot n'est pas fait pour ces hautes considérations. Voici comment il les écarte : « Ce pluriel « faisons » a été expliqué « de différentes manières. « Si on isole le passage « du reste de l'ancien Testament, l'explication la « plus simple et la plus naturelle que l'on puisse en « donner est sans contredit celle de Tuch : *Comm.* « *über die genes.* (1871). Elohim se parlerait à lui-« même, et, ce faisant, il se dédoublerait, pour « ainsi dire, par l'effet d'une distinction mentale « fort commune entre le moi sujet et le moi objet, « lorsque l'on converse avec soi-même à la pre-« mière personne. D'où la formule *na'aseh*, « Fai-« sons ». Reste à savoir maintenant si cette ma-« nière de parler, ainsi entendue d'une sorte de « conversation et de décision intérieures, obtient « dans la langue hébraïque un emploi suffisamment « fréquent pour ne point courir le risque de n'être « ici qu'une exception, un cas isolé, et, par le fait, « sujet à caution. Il semble en effet que si la tour-« nure était vraiment hébraïque, elle devrait se « trouver nombre de fois mise sur les lèvres di-« vines, chaque fois du moins qu'il s'agirait de « prendre une résolution semblable à celle de « *Genèse*, I, 26 (1). »

On le voit, M. Bigot ne s'arrête même pas à l'idée que Dieu créateur du monde, se consultant lui-même dans la trinité de ses personnes, aurait donné là

(1) *Revue du Clergé français*, p. 58.

comme une lointaine et obscure indication sur le mystère de sa vie intime. Cela rentrait trop dans les sublimes analogies de la foi chrétienne pour être accepté par notre exégète. Il aime mieux se livrer à un rapprochement étrange entre l'expression hébraïque et, ce qui est très allemand, la distinction mentale du *moi sujet* conversant avec le *moi objet.*

Une autre explication se présentait qui, pour n'être pas dans Tuch, n'en eût pas moins été beaucoup plus sensée; celle que l'on rencontre dans les commentateurs et exégètes catholiques qui refusent de voir dans le mot divin, une allusion même lointaine au dogme trinitaire. C'est, à leur avis, ce que l'on appelle le pluriel de majesté, aujourd'hui en usage dans bon nombre de langues. Cette explication eût été trop simple; mieux vaut l'essai tudesque indiqué plus haut, car il autorise beaucoup plus à dire que « la tournure n'est pas hébraïque » et, dans ce sens, je crois vraiment qu'elle ne l'est guère.

M. Bigot accentue son grief : « Elle n'est pas fréquente dans la Bible; c'est un cas isolé. » Il me semble aussi que la création de l'homme est un cas tout à fait isolé et qui, loin de se répéter souvent, ne s'est pas même produit une seconde fois. Par le fait que la tournure qui exprime ce grand acte est isolée, elle est, nous assure-t-on sentencieusement, sujette à caution. Je nie la conséquence. Notre hébraïsant insiste : « Elle devrait se trouver sur les lèvres divines, chaque fois du moins qu'il s'agirait de prendre une résolution semblable à celle de *Ge-*

nèse, I, 26. » C'est très beau et fort respectueux de dicter ainsi à Dieu les formules qu'il devrait employer selon les circonstances. Mais M. Bigot a-t-il rencontré dans la Bible beaucoup de résolutions semblables à celle de *Genèse*, I, 26?

Je n'en connais qu'une qui lui soit à peu près identique, c'est lorsqu'il s'agit de créer la femme. Aussi Dieu répète-t-il le même solennel *Faciamus. Non est bonum esse hominem solum, faciamus ei adjutorium simile sibi*. Mais ce détail est narré par le jéhoviste, et l'on sait que ce dernier compte peu, au jugement de la nouvelle école.

Il y a pourtant, de l'aveu de M. Firmin Bigot, deux autres circonstances où Dieu aurait prononcé la solennelle formule, ou plutôt le pluriel de majesté; c'est tout d'abord lorsqu'il s'agit de confondre le langage de l'humanité à la tour de Babel, *Genèse*, XI, 7 : « Allons, descendons, confondons là même leur langage. » La circonstance, elle aussi, ne manque pas de grandeur, et l'on conçoit que Dieu ait voulu marquer l'importance de l'acte qu'il allait poser. Ce nouveau cas isolé se présente utilement pour justifier, s'il était besoin, la tournure qui, cette fois peut-être, va devenir hébraïque. Non point, vous répliquera M. Firmin Bigot, ce qui la compromet tout à fait, ou plutôt ce qui la ruine absolument avec le sens que nous avons voulu lui donner et même avec le sens de Tuch, c'est qu'elle a été employée une troisième fois par Dieu, à propos de la mission du prophète Isaie. Voilà le comble de la lo-

gique à l'envers. « Dans ce dernier cas — relatif à Isaie — Dieu s'adresse sûrement aux Séraphim qui l'entourent. (*Is.* VI, 1-8.) Il y a alors beaucoup de chances pour qu'ici même (*Gen.*, I, 26) — lors de la création de l'homme, et dans le passage de la tour de Babel (IX, 7), — la divinité s'adresse aussi aux anges. » Saisissez, je vous prie, toute la puissance de l'argumentation : Au premier chapitre de la *Genèse*, quand il s'agit de créer l'homme, il n'avait jamais été question, dans les versets qui précèdent, des Séraphim ou anges ; dans ce verset 26, il n'en est point parlé davantage. Dieu, dans sa sublime et céleste solitude dit : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* » Et donc, conclurez-vous avec le bon sens et avec tous les commentateurs et exégètes catholiques, il s'interpellait lui-même ; il se consultait en quelque sorte au dedans de lui.

Non point, réplique M. Firmin Bigot, car il y a eu bien plus tard, au huitième siècle avant notre ère, une circonstance, où, s'adressant aux Séraphims, Dieu à employé une tournure semblable ou à peu près semblable ; donc à l'Eden il s'adressait aussi aux Séraphim. Et reprenant la même argumentation, à propos de la confusion des langues, il nous la resservira avec la même inconsciente sérénité.

L'étonnement grandit lorsque l'on compare les passages en question, et spécialement la création de l'homme et la mission d'Isaie. « Voici la traduction de la Vulgate à l'endroit décisif de la vision du

prophète. « *Et volavit ad me unus de Seraphim et in manu ejus calculus, quem forcipe tulerat de altari. Et tetigit os meum et dixit : Ecce tetigit hoc labia tua, et auferetur iniquitas tua et peccatum tuum mundabitur. Et audivi vocem Domini dicentis : Quem mittam ? Et quis ibit nobis ? et dixi : Ecce ego mitte me. Et dixit : Vade et dices populo huic... etc.* (1). La formule, d'après la Vulgate (2) est très différente de celle relative à la création de l'homme: *Quem mittam, quis ibit nobis*, et ce n'est même pas un Séraphim, c'est Isaïe en personne qui est choisi pour opérer, non quelque chose d'équivalent et même d'analogue à la création d'Adam, mais pour avertir et reprimander le peuple d'Israël. Voilà cependant par quels subterfuges on obscurcit des choses très suffisamment claires.

Pour quel motif M. Firmin Bigot s'acharne-t-il à dénaturer le texte génésiaque ? Qu'y gagne-t-il en effet, puisqu'il est obligé de faire l'aveu suivant : « Elohim n'a point assurément l'intention de les « consulter — les Séraphim — en parlant ainsi, ou « d'accorder à qui que ce soit d'entre eux une part « dans l'exécution de l'œuvre qu'il médite; il veut « seulement appeler leur attention sur ce qu'il va

(1) *Isaïe*, VI, 6-9.

(2) Il en est de même dans le texte hébreu où ne se lit, à cet endroit, rien de pareil au *Faciamus* de la *Genèse*. Le *quis ibit* doit s'entendre dans ce sens : *quis ibit pro nobis*, ce qui s'écarte de plus en plus de l'interprétation de M. Bigot : Qui ira à notre place, pour nos affaires. Les Septante portent : Qui ira vers le peuple.

« faire, éveiller leur intérêt de spectateurs pour « l'être remarquable qu'il va produire (1). »

Alors, répliquerai-je à mon tour, c'est bien à lui-même et à lui seul que Elohim adressa ce mot : *Faisons ;* même en supposant qu'il l'ait articulé devant les Séraphim. Puisque lui seul est créateur, le mot en question eût été un contresens s'il l'eût dit aux Séraphim qui n'allaient rien créer du tout, mais être simplement témoins de l'action créatrice. Si M. Bigot se montrait mois incohérent dans sa rédaction, il eût été amené à reconnaître aux anges, dans la création de l'homme, une part proportionnelle à la ressemblance qui rapproche d'eux le roi de cet univers. Ceci nous conduit à formuler contre notre exégète un autre grief, plus grave que tous les précédents.

L'exégèse catholique, dans l'interprétation qu'elle a donnée du texte génésiaque : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, s'est plu à reconnaître l'image divine dans les facultés naturelles de l'homme, je veux dire dans ses facultés mentales et morales. C'est par celles-ci en effet, et non point par les énergies physiques de notre corps, que nous nous rapprochons le plus de Dieu, Esprit pur. De plus la ressemblance divine — *ad similitudinem nostram* — lui avait semblé indiquer quelque chose de plus élevé, une relation d'un ordre supérieur, l'effet de la grâce. De cette

(1) *Revue du Clergé français*, p. 53.

sorte, l'élévation de la race adamique à l'ordre surnaturel rencontrait son premier fondement scripturaire dans le texte qui nous occupe (1). Ce n'est point le seul témoignage génésiaque en faveur du dogme qui supporte tous les autres. L'Eglise qui met sur un pied de parfaite égalité le récit jéhoviste et le récit éloliste de la création, qui les explique et les complète l'un par l'autre, a lu son dogme fondamental dans les communications directes de Dieu avec le premier homme, dans la prescription positive qui lui fut faite de ne point manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal ; à cette prescription positive avait correspondu une grâce qui en rendait l'exécution facile. Elle le lit encore dans ces prérogatives préternaturelles dont Adam avait été favorisé, son immortalité corporelle par exemple. Et quand le premier homme eut fait cette chute, dont ses descendants demeurent tous meurtris, le contraste entre ce qu'il était auparavant et ce qu'il devint ensuite, lui permit à lui-même, comme il nous permet à nous, de mesurer toute la grandeur de son premier état, toute la dignité de l'ordre surnaturel en un mot. Cet ordre avait sa mention mystérieuse

(1) Voici l'opinion de Bossuet à ce sujet : « Quoi qu'il en soit des sens, différents ou non, des mots image et ressemblance, Dieu exprime ici toutes les beautés de la nature raisonnable et à la fois toutes les richesses qu'il lui a données par sa grâce, entendement, volonté, droiture, innocence, *claire connaissance de Dieu*, amour infus du premier être... etc. » *Elévations* sur les mystères.

dans le récit élohiste de la création ; c'était cette ressemblance adamique avec le créateur, ressemblance distincte de la simple image divine, déjà tout rayonnante dans les facultés naturelles.

M. Bigot s'attaque tout naturellement à cette distinction ; pour lui, les deux mots, image et ressemblance, sont à peu près synonymes et ne désignent point, *de leur nature*, des similitudes de genre différent. C'est toujours la même prétention de demander à l'hébreu une métaphysique qu'il ne comporte point. Où M. Bigot a-t-il rencontré, en dehors de notre terminologie ecclésiastique, inventée à ce dessein, des mots qui, de leur nature, expriment la réalité surnaturelle de nos mystères divins ? Est-ce à dire que ces mystères n'avaient point trouvé, dans le langage courant, des mots pour les traduire de façon très intelligible ? Nous savons tous ce qu'en penser. Il en est de même dans la Bible ; bien des siècles après la rédaction de la *Genèse* les prophètes surent rendre, avec des métaphores empruntées au monde physique, toutes les perfections de Dieu.

Mais voici qui dépasse tout ce qu'il était possible d'attendre de M. Firmin-Bigot-Desprez en personne : « Cette ressemblance — avec Dieu — pour-
« rait bien, si l'on en croit certains exégètes de mar-
« que — lesquels? — ne devoir s'entendre d'abord
« que d'une ressemblance purement extérieure et
« corporelle ; les mots hébreux *tsélem* — image —
« et *demoûth* — ressemblance — ne s'appliquant

« dans la Bible qu'à des formes matérielles (?), et, « s'il s'agit d'êtres animés, n'éveillant aucunement « dans les termes de la comparaison l'idée d'une « intelligence particulière ou de qualités morales. « *Dieu* et les *anges* sont *toujours supposés* d'ailleurs « ne se manifester que sous une figure humaine; « de sorte que l'auteur a fort bien pu, ici, renverser « l'ordre des sujets et annoncer que l'homme a été « fait à l'image de la divinité et des êtres supérieurs « qui l'entourent (1). » Pour saisir toute la pensée de M. Bigot, allons un peu plus loin et voyons l'explication qu'il en donne (2). « Une égale pu- « reté de conception religieuse se manifeste dans « le récit élohiste de la création, au sujet de la « divinité créatrice. Malgré la forme plurielle de « son nom, Elohim est un être unique, préexis- « tant, — il ne dit point éternel — omnipotent.

« Cependant, tout supérieur qu'il soit par ces « divins attributs aux faux dieux de l'antiquité, « l'Elohim créateur qui nous est représenté dans « le récit biblique, en quelques traits d'une « extrême sobriété, n'est peut-être pas, *au point de « vue de sa nature intime*, l'expression adéquate » du Dieu *purement spirituel, incorporel, immaté- « rerïel*, de la philosophie ou de la théologie chré- « tienne. Nous avons vu comment l'auteur hébreu « lui prête le visage et l'apparence extérieure de « l'homme (?), celui-ci ayant été fait à l'image la

(1) *Revue du Clergé français*, p. 53.
(2) *Revue du Clergé français*, p. 69 et 70.

« plus ressemblante d'Elohim. Et ce simple mais « important détail nous porte, en outre, tout naturellement à penser que, sous des expressions « telles que « le souffle de Dieu », Elohim *dit, fit, « plaça, sépara*, etc., se cache, dans l'esprit de l'écri- « vain, autre chose que des figures de style, que de « purs anthropomorphismes. Il est évident toute- « fois qu'Elohim ne revêt point ici de ces formes « étranges et fantastiques, si communes aux pan- « théons orientaux, et que la forme humaine « n'ayant point d'égale dans l'univers créé, par là « encore le Dieu des Hébreux primitifs l'emporte « de beaucoup sur *ses rivaux* (?). Sachons-en gré « à notre vieil auteur ; soyons-lui indulgents pour « les ténèbres philosophiques qui voilaient son « âme antique et l'empêchaient, malgré l'Esprit « qui du reste souffle *où* il *veut*, d'apercevoir toute « vérité ; et ne tenons point trop rigueur à notre « si respectable bible de n'avoir point à sa pre- « mière ligne la formule scolastique : Dieu est acte « pur. »

Cette ironie est tout à fait digne de Renan. On ne trouverait guère sous la plume des exégètes protestants, libéraux et rationalistes, de pages plus osées contre la spiritualité du Dieu de la Bible. Car, on l'a bien compris, ce que M. Firmin Bigot n'avait fait qu'insinuer dans le précédent article, condamné par l'Archevêque de Paris, il l'enseigne ici formellement ; c'est que le Dieu de la *Genèse* n'est point, *par la nature intime de son être*, le Dieu *pu-*

rement spirituel que nous adorons aujourd'hui, le Dieu *incorporel* et *immatériel*. Non, c'est un Dieu fait en partie de chair et d'os comme l'homme qu'il a créé à son image ; c'est par son corps que l'homme ressemble à ce Dieu qui est lui-même corporel, et l'on va bientôt nous en dire les raisons philologiques. Après cela, c'est un raffinement de sarcasme de venir nous parler d'expression adéquate de la divinité et de la définition de *l'acte pur*, qui ne saurait se lire à la première page de la *vénérable* Bible : Il s'agit de tout autre chose : l'Esprit qui souffle *où* il veut, comme on ose le dire, a-t-il enseigné, dans la *Genèse,* cette monstruosité : un Dieu qui ne serait pas pur esprit, un Dieu en partie matériel ?

Ecoutons les belles raisons qu'on nous en donne : Il y en a, en tout, deux bien comptées. La première est que les expressions hébraïques *tsêlem* et *demoûth* ne s'appliquent qu'à des formes matérielles. Or, ceci est absolument inexact. Pour s'en assurer, que nos lecteurs prennent une Concordance et qu'ils cherchent les mots correspondants de la Vulgate, *imago* et *similitudo*, dont le sens sera déterminé par le contexte. A moins que le verset n'ait été traduit à contre-sens par cette Vulgate, ce qui est au moins très rare, les deux mots hébraïques *tsêlem* et *demoûth* auront nécessairement une signification approximative, sinon identique à celle du texte original. Cela suffit à la démonstration que nous les prions d'entreprendre. Nos lecteurs

verront que ces mots, *image* et *ressemblance*, s'appliquent à toutes sortes d'êtres et de choses, et expriment, selon les cas, tantôt des similitudes purement physiques, tantôt des similitudes morales et intellectuelles, tantôt des similitudes humaines, tantôt des similitudes purement animales. C'est au contexte qu'il faut en demander le sens précis.

M. Firmin Bigot cite seulement huit références à l'appui de son dire ; et certes il aurait pu en apporter beaucoup d'autres. Plusieurs de celles qu'il a choisies se retournent contre lui. Je prends celle qui lui est le plus favorable *(Amos*, v, 26) *: Portasti tabernaculum Moloc vestro et imaginem idolorum vestrorum.* Mais ne pourrait-on soutenir que, dans ce texte même, le mot *imaginem* éveille non pas seulement l'idée de formes matérielles, mais encore celle des qualités supérieures que les idolâtres prêtaient à leurs faux dieux, la puissance par exemple.

Une autre référence de M. Bigot est bien autrement suggestive. Il s'agit de la vision de Daniel racontée au chapitre x. Le verset visé est le 16ᵉ. *Et ecce quasi similitudo filii hominis tetigit labia mea : et aperiens os meum locutus sum, et dixi ad eum qui stabat contra me*. Ici, comme partout, *similitudo* exprimerait des formes *purement matérielles*, sans idée *d'intelligence* particulière ou de *qualités morales*. Or, voilà que Daniel commence à converser avec cette forme *purement matérielle*, au dire de M. Bigot, et ce qu'il y a de plus étrange, cette

forme purement matérielle, *similitudo filii hominis* répond au prophète, l'encourage, le réconforte... *Rursum ergo tetigit me quasi visio hominis et confortavit me, et dixit : Noli timere, vir desideriorum, pax tibi, confortare et esto robustus...* La forme matérielle, pour être sans intelligence particulière, parlait assez bien et donnait des conseils qui avaient quelque sagesse. Voulez-vous mieux encore, et toujours dans les huit références de M. Bigot? Cherchez au chapitre XL d'Isaïe, qui débute par les paroles prophétiques que nos évangélistes appliquent au précurseur : *Vox clamantis in deserto, etc.*, et se continue par l'une des plus splendides descriptions de la puissance et de la Providence de Dieu, que contienne la Bible. Ce n'est point exprimé en termes, *de leur essence*, métaphysiques ; les anthropomorphismes y abondent ; mais qu'importe, ils s'expliquent si bien ! Immédiatement avant le verset visé par M. Firmin Bigot, se lisent ces paroles : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatæ sunt ei.* En un mot, tout est néant devant Dieu. Le prophète pose alors cette question : *Cui ergo similem fecistis Deum? Aut quam imaginem ponetis ei.* Les deux mots s'y rencontrent : *ressemblance* et *image*.

En quel être trouverez-vous quelque *ressemblance* avec Dieu? Sous *quelle image* vous le représenterez-vous? Isaïe, notons-le une fois de plus, venait de passer en revue tout ce qu'il y a de plus grand, de plus intelligent, de plus spirituel, dans

l'univers. Rien à ses yeux ne mérite d'être rapproché de Dieu dans une comparaison quelconque. Et c'est en ce passage que M. Bigot prête aux expressions hébraïques *tsêlem* et *demoûth*, un sens tout matériel; elles ne s'appliqueraient qu'à *des formes corporelles* et excluraient, quand il s'agit d'êtres vivants, *toute idée d'intelligence* et de *qualités morales!*

Et c'est pour dégrader la notion spiritualiste de la divinité, que l'on torture ainsi les textes bibliques!

La seconde assertion qui sert de base à la théorie du Dieu corporel est celle-ci : « Dans la Bible, Dieu et les anges sont toujours supposés se manifester sous une figure humaine. » La conclusion que M. Bigot en tire, c'est que, dans la conception que l'*écrivain inspiré* se faisait de Dieu entrait, comme élément essentiel, cette corporéité. Outre que la conclusion dépasse de beaucoup les prémisses, ce que nous démontrerons bientôt, examinons tout d'abord les prémisses elles-mêmes. Est-il vrai que, dans la Bible, Dieu ne se manifeste jamais que sous la forme humaine? Tout le monde sait que, du moins dans le nouveau Testament, il n'en est point de même. Au Thabor et sur les rives du Jourdain, à l'occasion du baptême du Christ, le Père céleste manifeste autrement son invisible présence. C'est seulement une voix qui se fait entendre et articule ces paroles : *Celui-ci est mon fils bien-aimé, écoutez-le.* L'*Exode*, au chapitre III, nous raconte quel-

que chose de tout à fait analogue. Dans le buisson ardent, Moïse n'apercevait aucune forme humaine; il voyait seulement que le buisson brûlait toujours et ne se consumait point, et comme il approchait pour se rendre compte du phénomène, la voix de Dieu se fit entendre et lui donna les ordres qu'il devait exécuter. C'est dans cette circonstance que Dieu exprima son être par cette formule métaphysique que les théologiens ont à peine modifiée, lorsqu'ils l'ont appelé *l'acte pur*. *Ego sum qui sum*, avait dit Jéhovah. *Tu dices filiis Israël : Qui est misit me ad vos*. Le récit élohiste de la création ne nous fait nullement connaître de quelle manière Elohim se manifesta au premier homme. Le récit jéhoviste ne nous le dit pas davantage, car ses anthropomorphismes, beaucoup plus nombreux, peuvent très bien s'entendre sans que nous prêtions à Dieu une forme humaine. En réalité, nous ignorons la nature des théophanies dont l'Éden fut le théâtre (1).

Mais en supposant, ce qui n'est point, que Dieu se soit exclusivement manifesté à ces époques primitives sous la forme humaine, s'ensuit-il que

(1) Bossuet, le génie biblique par excellence, toujours si pondéré et si exact dans ses affirmations, se contente de dire à ce sujet : « Dieu parle à Adam, Dieu lui amène les animaux... Dieu lui paraît comme quelque chose qui se promène dans le paradis. Il y a dans tout cela une figure *extérieure, quoiqu'elle ne soit point exprimée...* » Mais le savant et profond exégète n'a jamais pensé qu'Adam, pas plus que Moïse, ait pu croire Dieu corporel; ne vient-il pas de nous parler de *la claire connaissance de Dieu* chez le premier homme.

l'écrivain sacré, de même que les Hébreux qui le lurent, aient fait entrer dans leur conception de la nature intime de dieu, cette apparence corporelle dont il s'enveloppait pour se rendre sensible à eux. Ou plutôt ne lisons-nous pas, en cent endroits de la Bible, qu'ils avaient de Dieu une notion beaucoup plus pure et plus exacte, et qu'ils comprenaient très bien que cette forme humaine lui était tout extérieure et en quelque sorte d'emprunt, au lieu de lui être essentielle? Cela est indiqué jusque dans le récit de certaines de ces théophanies, où le personnage qui apparaît se dédouble en quelque sorte, si bien que l'on ne sait plus s'il est le Seigneur lui-même ou son ange. Qu'on examine à ce point de vue, par exemple, la narration du sacrifice non consommé d'Isaac par Abraham, son père, au chapitre XXII de la *Genèse*. L'alternance y est aussi frappante que suggestive, surtout aux versets 14-18. Afin que ce dogme de l'incorporéité, de la pure spiritualité de Dieu, ne s'altérât jamais dans l'esprit des Hébreux, Moïse prit des précautions infinies. C'est uniquement dans ce but qu'il défendit de représenter Jéhovah par aucune figure taillée, ni aucune image. Les autels, avant la construction du temple, étaient faits de pierres sans sculpture. Ces prescriptions sont écrites dans ce vieux décalogue, la seule partie ou à peu près de la loi mosaïque, que l'école exégétique de M. Bigot consent à faire remonter jusqu'à Moïse.

Dieu ne fit d'exception à cette défense que pour

les deux chérubins de l'Arche, qui surmontaient le propitiatoire et étaient représentés dans l'attitude de l'adoration. On comprenait si bien l'incorporéité de Dieu que c'était dans l'espace vide, entre ces deux chérubins, que Dieu manifestait son invisible présence à Moïse, qui devait venir le consulter. Ce texte ne fait pas la moindre allusion à aucune forme corporelle. « *Inde præcipiam et loquar ad te supra propitiatorium, ac de medio duorum, ac de medio duorum cherubim, qui erunt supra arcam testimonii, cunctaque mandabo per te filiis Israël* (1). »

Nous sommes bien loin, on le voit, de l'Elohim aux formes corporelles du récit élohiste, et notons que ce récit, toujours d'après la nouvelle école, est postérieur à la partie de l'*Exode* que nous venons d'analyser, ou du moins au décalogue. N'est-ce pas M. Bigot, alors qu'il s'appelait M. Desprez, qui nous a appris que les rédacteurs primitifs de la *Genèse* étaient du VIIIe ou IXe siècle selon toute probabilité. Et si je me rappelle bien, on sous-entendait que l'arrangeur définitif aurait bien pu appartenir à l'époque post-exilienne, et être Esdras en personne. Si l'on voulait être sincère et nous donner le dernier mot de la théorie, on nous dirait très probablement que le rédacteur élohiste, sans aucune révélation divine, — car où est-il sérieusement question de révélation dans ce travail? — a lui-même inventé Dieu à l'image de l'homme sa créature. Que l'on

(1) *Exode*, XXV, 22.

veuille remarquer, avant de finir, jusqu'où M. Bigot pousse cette idée du Dieu corporel ; il matérialise son action aussi bien que son Être ; et c'est très logique. « Ce simple mais important détail — que l'élohiste prête à Dieu le visage et l'apparence extérieure de l'homme — nous porte tout naturellement à penser que, sous des expressions telles que « le souffle de Dieu », Elohim *dit, fit, plaça, sépara*, se cache, dans l'*esprit de l'écrivain*, autre chose que des formes de style, de purs anthropomorphismes. » Cette phraséologie ne veut rien dire, ou elle signifie que l'Elohim créateur avait un souffle identique à notre souffle, qu'il articulait, avec des lèvres pareilles à nos lèvres, les mots qui créèrent l'ordre et l'harmonie des mondes. Faire, placer, séparer, c'était pour lui comme pour nous autant d'actes où se dépensaient ses énergies physiques.

Et M. Firmin Bigot est pleinement satisfait de ce que notre vieille et vénérable Bible n'ait pas prêté à Dieu ces formes fantastiques et hideuses qui se rencontrent dans les panthéons orientaux. Dès lors qu'Elohim ou Jahvé-Elohim n'est pas représenté sous la figure du crocodile ou du bœuf Apis, nous devons nous estimer heureux. La forme humaine n'est-elle pas tout ce qu'il y a de plus noble dans l'univers, et, sous ce rapport aussi, Jahvé-Elohim l'emporte de beaucoup sur *ses rivaux ;* nous lisons-bien, *ses rivaux!*

Pour moi, je ne saurais exprimer combien je souffre dans mes convictions les plus ardentes et

mes plus chaudes et surnaturelles affections, en voyant ainsi notre sainte Bible abandonnée sans défense aux manipulations audacieuses de M. Bigot. Ce n'est pas l'âme antique du rédacteur élohiste qui est enveloppée de ténèbres, c'est l'âme trop moderne de son interprète; les ténèbres qui la couvrent sont très peu philosophiques et elles me semblent s'épaissir de plus en plus.

II

AUTRES AFFIRMATIONS RÉPRÉHENSIBLES

Au reste tout est mauvais dans cet article; la partie qui ne touche point aux vérités essentielles est elle-même fort contestable. N'y a-t-il pas lieu de s'étonner, par exemple, que l'auteur entende d'une façon si absolument rigoureuse des expressions qui sont évidemment métaphoriques, de pures images. Il nous déclare sans hésiter que, « dans la pensée de l'écrivain sacré, le soleil, la lune, tous les astres sont des êtres animés... ils sont en outre jugés responsables de leurs actions et peuvent avoir des taches de nature toute morale. » Et tout cela parce qu'il est dit que ces astres « répondent à l'appel de Dieu », sont prêts à exécuter ses ordres, qu'ils l'adorent, etc..., expressions que le simple bon sens réduit de lui-même à leur réelle et exacte signification. Un jour, il le faudra bien, M. Bigot sera amené à s'expliquer sur le serpent et

l'arbre du paradis terrestre, sur le fruit défendu. Oh! ce jour-là, le sens métaphorique reprendra ses droits, croyez-le bien, et il ne sera pas sans les exagérer quelque peu. L'esprit du système le veut ainsi; il s'agit de contredire sur toute la ligne l'exégèse traditionnelle et catholique. L'image et la ressemblance divines dans l'homme ne comportent, de façon directe, que des formes matérielles, sans aucune idée d'intelligence ou de qualités morales. Mais en revanche le soleil et la lune sont des êtres animés et vivants, puisqu'ils se lèvent et se couchent; ils sont capables de moralité, puisqu'ils obéissent à la voix divine, etc... Et l'on veut nous imposer cette exégèse au nom d'une philologie hautaine, ignorante de tout ce qui n'est pas elle, dédaigneuse de toutes les sciences ecclésiastiques et en particulier de la théologie! En vérité, de telles prétentions deviennent intolérables, et il est temps qu'on les repousse avec un dédain mieux justifié que celui dont elle fait parade. Entendez M. Bigot, par exemple, mettre à néant, en deux mots, tous les travaux des exégètes concordistes sur l'*Hexaméron* : leurs gros livres ne comptent pas, écrit-il, et par conséquent n'en parlons plus ». Je reconnais que plusieurs de ces exégètes ont trop souvent créé des rapprochements factices entre les textes génésiaques et des hypothèses scientifiques fort problématiques. Ces tentatives ne m'ont jamais inspiré beaucoup de confiance; mais de là à condamner en bloc et à ensevelir sous son mépris, les

consciencieuses études qu'un respect sincère de la science et de la foi ont inspirées à des esprits bien supérieurs à M. Bigot, il y a très loin. Je crois même que la caricature qu'il nous a donnée du récit éloliste de la création, sera depuis longtemps oubliée, que l'on se livrera encore à des essais d'interprétation plus sérieuse, qui se rapprocheront de ceux qu'il condamne. Il suffit, pour cela, que la crise de rationalisme biblique et d'incrédulité semi-protestante qui agite actuellement le clergé français, ait pris fin, et nous espérons que cela ne tardera pas...

Mais je reviens à la partie dogmatique de l'article de M. Bigot, pour noter çà et là certains détails qui ont leur importance. Une ligne suffit à cet exégète pour voiler ou nier implicitement le caractère universaliste de la religion primitive. « L'unique but de la *Genèse*, écrit-il, a été au fond d'enseigner à une portion restreinte de l'humanité, la somme indispensable des hautes vérités nécessaires à la vie religieuse et morale. » Nous, catholiques, nous avions cru jusqu'ici que l'Esprit inspirateur de la *Genèse* avait un autre but plus large, qui n'excluait pas le premier sans doute, celui de renseigner l'humanité tout entière sur ses origines religieuses et de fournir à la dogmatique chrétienne sa base indispensable. Pour M. Bigot, tout cela est non avenu, paraît-il.

Entendez encore avec quelle désinvolture il nous parle « du fameux âge d'or placé par Israël au com-

« mencement et, tout à la fois, à la fin du cycle « de l'humaine destinée. La réflexion moderne, s'é- « tant substituée depuis à l'imagination antique, « ne nous permet plus guère d'y voir, *pour certains* « *traits*, autre chose qu'une pure création symbo- « lique (1) ». Qu'est-ce au juste que cet âge d'or des origines ? Très probablement l'état surnaturel qui précéda la chute. Et dès lors, nous aurions grand intérêt à connaître ceux de ses traits, sous lesquels la réflexion moderne ne nous permet plus de découvrir qu'une pure création symbolique. Ce qui accroît mes inquiétudes, c'est qu'on place à la fin des temps quelque chose d'identique, à l'aide de textes indiqués plutôt qu'expliqués. A la vie éternellement heureuse, une allusion à peine ; mais « l'humanité idéale, redevenue toute-puissante sur « les animaux féroces, se glorifiera de retrouver « partout d'abondantes récoltes, de posséder d'in- « nombrables têtes de bétail, de procréer de grands « et beaux enfants (2). » Cela m'a tout l'air d'être mis à la place du ciel ; car, de grâce, il n'en a point été question dans ce travail ; je me trompe, le mot a été écrit une fois, mais il s'agissait de la grâce et de la beauté du corps d'Adam. Les dernières pages font écho à tout le reste ; on nous y parle du vice-roi de la création, *de sa dotation originelle* ; mais nous savons en quoi elle consiste ; n'essayez point de la rapprocher de celle qu'a décrite ou plutôt dé-

(1) *Revue du Clergé français*, p. 72.
(2) *Revue du Clergé français*, pp. 71, 72.

finie le Concile de Trente ; les deux diffèrent comme la terre et le ciel. Le tout se termine par un hommage « au second Adam, le vrai Fils de l'homme, « en qui se réalise la perfection de la race et qui, « en sa personne, ramène l'humanité déchue aux « nobles et anciennes prérogatives. »

Soyons franc jusqu'au bout, cet hommage ne nous satisfait point; il n'est point assez explicite, et nous en avons lu de plus enthousiastes sous des plumes qui avaient outragé la divinité du Christ. Nous aurions aimé à entendre M. Bigot proclamer le second Adam, Fils de Dieu, en même temps que Fils de l'homme. « En lui, nous dit-on, se réalise la perfection de la race. » Rien que cela ! je croyais, moi, que cette perfection de la race avait été singulièrement dépassée dans Celui qui possédait toute la perfection d'un Dieu. « Il a ramené l'humanité déchue à ses nobles et anciennes prérogatives. » Lesquelles ? celles de procréer de grands et beaux enfants, d'avoir de nombreuses têtes de bétail, de dominer sur les bêtes féroces ? Voilà celles dont on nous a parlé ; elles sont loin de nous suffire.

Au reste, la question de la divinité de Notre-Seigneur peut à peine se poser dans le système de l'auteur. A son insu, je le veux croire, elle est tranchée négativement. Voici plusieurs années déjà que M. Bigot, Firmin, Desprez, puisque tous ces pseudonymes couvrent ou maintenant révèlent le même personnage, nous expose ses théories exégé-

tiques, non point de façon régulière et dans leur développement naturel, mais par fragments détachés. Au fond de tout cela, cependant, il y a un ordre réel ; les différentes parties s'unissent et se ressoudent aisément. Il suffira par exemple à nos lecteurs de rapprocher l'article, que je critique en ce moment, de celui qui a été censuré par l'archevêque de Paris, pour apercevoir les points de raccord. Pris dans son ensemble, le système est assez bien lié; ce n'est point, et je l'ai déjà dit, que la rédaction de M. Bigot ne soit parsemée de beaucoup d'incohérences; mais celles-ci se rencontrent toujours aux endroits où l'auteur veut rattacher son exposition à la dogmatique catholique. Le rapprochement est alors forcé et tout de surface. Si étonnant que cela paraisse à première vue, il serait plus aisé de greffer l'exégèse de M. Firmin Bigot sur le transformisme darwinien, que sur le dogme catholique. Voyez, par exemple, son Dieu corporel de la *Genèse*, dont la conception remonte à une époque qu'il se garde de déterminer, mais qui doit être assez basse ; ou bien encore relisez ce qu'il nous a dit sur les divers éléments du culte judaïque, qui, tous, loin de procéder de l'idée spiritualiste, ont des origines bien inférieures, radicalement différentes même, disons le mot, qui plongent leurs racines dans les cultes fétichistes. Rappelons-nous ce Dieu qui se cramponne à l'Horeb et n'en veut pas descendre, ou bien encore ce Dieu qui est lié aux pierres sacrées de l'arche, pareil, en cela, à

tous les fétiches. Tout ce système ne s'arrangerait-il pas de la descendance simienne de l'homme, extrait en quelque sorte des espèces animales par l'Elohim ordonnateur de la matière, et arrivant par des développements laborieux, mais progressifs, à ces conceptions d'un Dieu en partie corporel et enfin d'un dieu esprit pur (1)?

Cette conception de Dieu exclut évidemment toute révélation primitive. Si Dieu s'était réellement révélé à l'humanité, il ne l'aurait point ainsi trompée sur ce qu'elle avait le plus d'intérêt à connaître, sa propre et divine nature. Aussi jamais, si mon souvenir ne me trompe, M. Firmin Bigot ne s'est nettement expliqué sur cette révélation primitive, ni sur la nature de la déchéance adamique. Je l'ai déjà remarqué, si la religion, la vraie religion, primitive, surnaturelle, ne remonte au berceau de l'humanité, elle n'existe pas ; c'est une duperie. Aussi je défie bien M. Bigot d'établir sur l'ancien Testament ainsi interprété, le Christianisme et la divinité de son Fondateur. D'autre part cet exégète est l'un de ceux qui ont accepté le plus entièrement la déformation de la notion du miracle, apportée par la philosophie kantienne. Il l'a comme perfectionnée et rendue plus dangereuse en y mêlant son exégèse; c'est là le but d'un article écrit il y a deux ans à peu près, sur lequel je me suis expliqué dans le chapitre précédent. Toutes les bases reli-

(1) Voir sur tout cela mon volume : *Les Infiltrations protestantes*, pp. 172 à 210.

gieuses ont été ainsi attaquées tour à tour, et je le crois, ébranlées par lui dans la pensée d'un trop grand nombre. Ce sont là des faits qui s'imposent à quiconque s'est tenu au courant des élucubrations exégétiques de M. Firmin Bigot.

On s'est étonné que j'aie donné à ces élucubrations le nom *d'infiltrations protestantes;* on a crié quasi à la diffamation et à l'outrage. La diffamation et l'outrage, s'il y en avait, seraient pour la branche modérée du protestantisme. Les orthodoxes, comme ils s'appellent, vont beaucoup moins loin que M. Bigot et que quelques autres exégètes catholiques. Il me semble par exemple que la *Revue de Théologie* de Montauban, l'organe semi-officiel de ce parti n'accepterait point sans beaucoup de réserves la thèse sur la matière, préexistant à la création, et sur la corporéité du Dieu de la *Genèse*. C'est que ces protestants mitigés gardent une certaine croyance à l'inspiration des Écritures. Il ne s'agit point ici d'exposer, encore moins de garantir, ce qu'ils entendent par là. Mais si défectueuse soit-elle, cette croyance les fait se rattacher à une règle fondamentale d'exégèse, dont M. Firmin-Bigot-Desprez n'a jamais eu le moindre souci. Cette règle est celle que nous appelons, nous catholiques, l'analogie de la foi biblique (1). M. Firmin Bigot chevauche, lui, à travers le vaste champ de nos Écritures, saccageant au hasard des circonstances

(1) On en peut voir l'exposé très complet dans l'excellent volume de M. Chauvin : *Leçons d'Écriture sainte.*

les dogmes essentiels de la Révélation, sans reconnaître d'autres règles que celles de sa philologie légèrement hébraïsante, qu'il applique trop souvent selon ses caprices. Les protestants orthodoxes ne l'entendent point ainsi. J'imagine que s'ils avaient à argumenter contre sa thèse, ils lui diraient par exemple : Dans une note de votre article (p. 49) vous reconnaissez que saint Paul (Héb. XI, 3) et Isaï (XLV, 7), sans parler des Machabées (II, VII, 28) plus explicites encore — *ex nihilo fecit illa Deus cœlum et terram* — ont enseigné la création du chaos aussi bien que de l'ordre qui y règne ; la *Genèse* n'a pu enseigner ni même insinuer le contraire. Et la raison en est simple ; c'est que le Saint-Esprit est l'inspirateur de ces différents livres. Faites-lui l'honneur de croire qu'il ne s'est pas déjugé lui-même. » Oui, ainsi parleraient, j'en suis sûr, le respectable exégète protestant, M. Godet et son école. Ils ne feraient qu'appliquer notre règle, dite de l'analogie de la foi biblique.

Et pour qu'on ne m'accuse pas de substituer ici ma pensée à la leur, qu'on me permette d'en appeler à leurs appréciations, non évidemment sur l'article du premier septembre de M. Bigot, mais sur l'ensemble du mouvement exégétique dont il est la dernière et plus attristante manifestation. On me pardonnera la citation suivante, empruntée à l'un des organes du protestantisme évangélique à Genève (24 août 1901) : « Le Père Fontaine s'attache à montrer que, dans les questions énumérées

ci-dessus, les écrivains catholiques dont nous avons reproduit les noms, ont déserté le terrain de la tradition ecclésiastique et se sont laissé indûment influencer par la théologie protestante, notamment par les professeurs de Strasbourg et de Paris, MM. Reuss, Lichtenberger, Sabatier, Stapfer, Réville père et fils, etc... L'argumentation du R. P. Fontaine est généralement très loyale et son langage habituellement très courtois — (cette appréciation m'est très précieuse et j'en remercie sincèrement M. le pasteur Chaponnière; certaines revues ecclésiastiques ont été moins justes envers moi). — Si l'on se place, comme lui, *sur le terrain du système catholique*, on ne peut s'empêcher de *lui donner raison :* nul doute que Léon XIII, s'il était appelé (*pourquoi ne l'est-il pas ?*) à trancher *ces multiples différends*, ne jetât le poids de son autorité dans le même plateau de la balance. En nous plaçant *sur le terrain de la libre exégèse*, nous serions nous-même *disposé à contresigner, sur plus d'un point*, les objections que le savant jésuite formule contre quelques-unes des thèses de la critique moderne la plus avancée. Il est peut-être à regretter que le Père Fontaine connaisse mieux les ouvrages protestants de la gauche et de l'extrême gauche que ceux de la droite et du centre : il cite quelque part M. Gretillat, mais jamais, sauf erreur, M. F. Godet et ses maîtres allemands... etc. » Cette dernière observation, comme presque tout cet article, est d'une parfaite justesse. Mais si je n'ai

point cité M. Godet et les protestants orthodoxes, ce n'est point que leurs travaux me soient inconnus ; c'est que, me proposant de mettre à nu les infiltrations protestantes qui pénètrent peu à peu une partie du clergé français, j'ai dû nécessairement les chercher là où elles étaient, dans les fractions avancées du protestantisme libéral et rationaliste.

N'est-il pas étrange que ce soit un pasteur de l'Eglise réformée de Genève qui rappelle à des prêtres français qu'en se plaçant sur le terrain catholique, plus encore que sur celui de l'exégèse libre, on est contraint de leur donner tort. M. le pasteur Chaponnière semble d'ailleurs oublier que le pape Léon XIII est déjà intervenu dans ces questions, à trois reprises, par l'E ncyclique *Providentissimus Deus*, *par sa Lettre* au ministre des religieux Franciscains, et plus récemment enfin *par sa Lettre* au clergé français. Et cependant, je m'explique la question de M. le pasteur Chaponnière : *Pourquoi le pape n'est-il pas appelé à trancher ces multiples différends?* C'est que le Souverain Pontife a bien proclamé des principes, indiqué très nettement les directions à suivre, condamné les tendances contraires. Mais les exégètes de la nouvelle école prétendent n'être nullement atteints par ces documents dont ils se gardent du reste de contester la valeur; si bien que les interventions pontificales sont demeurées, du moins à ce point de vue, sans efficacité, Il y a loin, comme l'on dit, de la coupe aux lèvres

et, dans le cas présent, cela signifie qu'il y a loin, bien loin, d'une acceptation en quelque sorte impersonnelle, générale, de principes et de directions qui s'adressent à tous, à l'application pratique qu'il faudrait s'en faire à soi-même. Et d'ailleurs, l'esprit français aime que tout soit clair et précis ; il hésite avant de considérer comme irrévocablement encourue une condamnation aussi grave. Nous comprenons et nous admettons parfaitement tout cela, et c'est ce qui rend cette situation si angoissante pour tous. Demandons à Dieu d'en sortir au plus tôt (1).

P. S. — Un second hébraïsant de grand mérite m'écrit, sur le sens du verbe bârâ, les observations suivantes :

« *Gen.*, II, 3. Un passage mal traduit par la Vulgate et inutilisé par les théologiens, précise fortement le sens de bârâ, au début de la *Genèse*. C'est, nous semble-t-il, le texte le plus topique pour prouver la création *ex nihilo*. 'asher bârâ Elohim là à sot : se rendrait assez bien par : *quod creavit Deus faciendo*, ou plus clairement : *quod, modo creativo, Deus fecit*. C'est le sens donné dans le dictionnaire de Genesius Buhl (1re édit.) Welches Gott Scho pferisch gemacht hatte.

« C'est purement et simplement l'hébraïsme

(1) Sur l'ensemble de ce mouvement et ses remèdes, voir le très beau discours du R. P. Bouvier au Congrès eucharistique d'Angers, et le courageux livre de M. l'abbé Gayraud : *La Crise de la Foi*.

connu du type : higdîl là à sot : *magnificavit faciendo*, c'est-à-dire, *magnifico modo fecit*. Cf. v. g. Joel II, 21. Le second verbe indique la notion générique d'action ; le premier spécifie le mode de cette action. Dans la *Genèse* II, 3. Dieu a fait (àsah) ses œuvres, non d'une façon quelconque mais *modo creativo* (bârâ).

« Il est fâcheux que la Vulgate ait traduit cet hébraïsme d'une façon inintelligible pour les profanes : *Quod creavit Deus ut faceret*. Le petit texte aurait eu, j'imagine, un beau succès dans l'Ecole. »

Lettre de M. l'abbé Bricout.

Paris, le 25 Octobre 1901.

Monsieur le Gérant,

Dans le dernier numéro de la *Science Catholique*, octobre 1901, p. 961-982, le R. P. Fontaine, S. J., semble avoir confondu M. l'abbé Bigot avec M. l'abbé Loisy. La méprise est assez surprenante. J'avais bien indiqué, pourtant, dans notre sommaire, que M. L. Bigot est « curé de Remenauville, Meurthe-et Moselle », et il eût été si simple, si aisé au R. P. de consulter un *Annuaire du Clergé francais* et de constater par lui-même que M. L. Bigot existe en chair et en os, qu'il est réellement et personnellement distinct de M. A. Loisy !

Est-ce de *critique* ou de *loyauté* que le R. P. a manqué dans cette circonstance? C'est de critique, plutôt: tout me porte à le croire. Je ne veux pas supposer, en effet, que le R. P. Fontaine se soit méchamment ingénié à faire croire à ses lecteurs que la *Revue du Clergé français* n'a pas pour les autorités ecclésiastiques tout le respect auquel elles ont droit.

Mais comme telle est bien l'impression que, — quoi qu'en ait voulu le R. P., — vos lecteurs ont certainement éprouvée, je vous prie, et, au besoin, vous requiers de publier ce petit mot, de rectification en tête de votre prochain numéro de novembre. Ce n'est pas que M. Bigot ait à se plaindre de ce qu'un juge aussi compétent et aussi clairvoyant que le R. P. Fontaine lui reconnaisse le talent et la science de M. Loisy ; non, certes. Mais nous tenons à notre bonne réputation de docilité : on n'ignore pas que nous abordons franchement les problèmes de l'heure présente ; il faut que l'on soit pareillement convaincu que nous le faisons dans le plus pur esprit catholique. Au reste, vos lecteurs ont tout intérêt à savoir que le R. P. Fontaine se trompe parfois, même quand les moyens d'information abondent et sur les questions les plus faciles à résoudre. Si cela pouvait nous apprendre à tous, qui que nous soyons, à ne pas trancher avec trop d'assurance les questions les plus complexes !

Oserais-je, enfin, espérer que vous ferez pour le numéro de novembre la publicité gratuite que

vous avez faite pour le numéro d'octobre !... Après tout, la justice semblerait l'exiger.

Daignez agréer, monsieur le Gérant, l'expression de mon profond respect.

J. Bricout,

Directeur de la « Revue du Clergé français ».

Réplique à M. l'abbé Bricout.

A M. le Gérant de la Science Catholique.

Cholet, le 29 octobre 1901.

Cher Monsieur,

La réclamation de M. l'abbé Bricout est trop juste, pour qu'il n'y soit pas fait droit, et moi-même j'ai à lui présenter mes excuses relativement à la *méprise* dont il se plaint. Un mot suffira pour l'expliquer et, après l'avoir entendu, M. Bricout reconnaîtra sans doute que ni ma loyauté ni même ma critique n'y sont en rien intéressées.

Je suis loin de Versailles, ma résidence habituelle, depuis le 24 août; et c'est dans les loisirs d'une trop courte villégiature que j'ai écrit les pages publiées dans la *Science Catholique* du 15 octobre. Au lieu de m'expédier le fascicule de la *Revue du Clergé français* (1er septembre) on s'est contenté d'en détacher l'article de M. Bigot, sur lequel on appelait mon attention. Et c'est ainsi que je n'ai pu lire le *Sommaire* placé en tête du numéro,

ni être renseigné sur les titres et qualités de l'auteur des pages que j'avais sous les yeux. Au reste, l'*Annuaire du Clergé français* n'aurait nullement suffi à me fixer sur la non-identité des deux personnages. M. Bricout nous déclare aujourd'hui que Firmin est M. Loisy. On le disait bien et moi-même je le croyais, mais sans en avoir la complète certitude ; ce qui prouve qu'il y a plus d'un inconvénient à prendre tant de masques! Firmin, Desprez, etc.

M. Bricout profite de l'incident pour vanter son obéissance à l'autorité ecclésiastique. C'est là une question délicate sur laquelle je n'ai point à me prononcer. Il est permis cependant de se demander si c'est le nom de M. Firmin, ou les doctrines du susdit Firmin que l'autorité ecclésiastique censurait naguère et si M. le Directeur de la *Revue du Clergé français* fait acte d'un respect si souverain envers cette autorité, en insérant un article qui, sur des points essentiels, reproduit exactement les mêmes doctrines.

C'est bien en effet la même thèse, envisagée à un point de vue à peine différent; j'ai indiqué les points d'attache de ses deux parties. Evidemment la responsabilité de M. Loisy est complètement dégagée dans cette reprise ; mais celle du Directeur de la *Revue du Clergé français* s'aggrave d'autant, puisqu'il a accueilli ou peut-être même est allé chercher parmi les disciples, quelqu'un qui continuât l'œuvre que le Maître se refusait à pour-

suivre. Telle est du moins mon impression présente et si je le dis, c'est que M. Bricout nous invite à examiner son cas qui n'est point aussi net qu'il le pense.

M. Bricout estime « que les lecteurs de la *Science Catholique* ont tout intérêt à savoir que le R. P. Fontaine se trompe parfois », notamment sur l'identité de M. Bigot. Ce souci de la vérité part d'un bon naturel, et je ne le blâme point. Mais les sollicitudes de M. Bricout pourraient se porter encore plus utilement ailleurs. Il est des vérités plus importantes que « l'existence en chair et en os de M. le curé de Remenauville, Meurthe-et-Moselle, » et *les lecteurs de la Revue du Clergé français auraient tout intérêt à savoir* si on ne les a point égarés à ce sujet. Le Dieu de la *Genèse* est-il un Dieu corporel, celui du Sinaï et de l'Arche une sorte de fétiche dont la notion exclut l'*immensité* et la sainteté morale? La notion du miracle est-elle à réformer, ainsi que celle de sa discernibilité? Sa valeur probante est-elle à peu près nulle, du moins aujourd'hui? Telles sont « les questions complexes » qui, entre autres, ont été agitées dans la *Revue du Clergé français* et résolues dans le sens que nous connaissons.

Contre ces solutions, les objections les plus graves ont été formulées ici même. Est-ce qu'on les a discutées à la *Revue du Clergé français?* Pas le moins du monde. Bien plus, lorsque le Cardinal archevêque de Paris eut censuré la doctrine qui faisait de la religion judaïque une épuration des cultes

fétichistes et du Dieu des Hébreux, ce que nous venons de dire, a-t-on repris ces thèses, à la *Revue du Clergé français*, dans le sens indiqué « par l'autorité dogmatisante »? Fera-t-on différemment pour la *corporéité du Dieu* de la *Genèse* et la matière préexistant à la création? Les arguments que j'ai dirigés contre cette interprétation exégétique seront-ils largement, *intégralement* reproduits dans cette revue, comme j'ai reproduit ici-même, avant de les discuter, tous les passages de M. Bigot, concernant les deux dogmes intéressés? Nous le verrons bien : mais cela serait contraire aux habitudes de la maison. Il y a là une *tribune libre* dont la porte est close pour quiconque veut y faire entendre une parole de contradiction sérieuse. La clef en est chez l'huissier, et il en coûte 25 francs pour se faire ouvrir. *Experto crede Roberto*. De cette façon, les lecteurs de la *Revue du Clergé français* sont encore à connaître les arguments dirigés contre les thèses de leurs docteurs habituels.

M. Bricout parlait tout à l'heure de ma loyauté. Pour finir, je lui dirai qu'elle ne ressemble pas à la sienne. Si j'avais eu l'honneur de diriger sa revue, sitôt que les thèses indiquées eurent été combattues, j'aurais crié à tous les contradicteurs : Apportez ici vos arguments, nous les reproduirons dans leur intégralité; nous les discuterons avec une sérénité consciencieuse, et nous n'aurons la paix qu'après les avoir pulvérisés les uns après les autres. Il s'agit de la notion biblique de Dieu, de la

preuve principale de la divinité de Jésus-Christ. Nous voulons sur tout cela la pleine lumière, nous l'aurons par la discussion contradictoire elle-même. Quant à former au sein de l'Église de France un courant d'idées, fermé et exclusif, par lequel nous risquerions d'égarer sur de pareils sujets des prêtres consciencieux, j'aimerais mieux, comme disait un catholique illustre, à propos du mouvement mennaisien, avoir le poignet coupé, que de collaborer à une telle œuvre.

Voilà ce que j'aurais déclaré à tous, depuis longtemps, à la place de M. Bricout. Et si, aujourd'hui encore, je ne parvenais pas à voir clair dans ces « questions complexes », comme il y a des juges ailleurs qu'à Berlin, c'est à eux que je m'adresserais pour savoir si la *corporéité du Dieu de la Genèse*, la *non immensité* et la *sainteté physique* de Celui du Sinaï et de l'Arche sont « selon le plus pur esprit catholique ». Mon loyalisme ecclésiastique m'eût obligé et m'obligerait aujourd'hui encore à aller jusque là. Aussi, je disais qu'il était différent de celui de M. Bricout. Je demande à M. le directeur de la *Revue du Clergé français*, la permission de le garder.

Agréez, Monsieur le Gérant, l'assurance de mes meilleurs respects.

J. Fontaine, *Prêtre.*

P.-S. — Mgr l'évêque de Nevers nous a fait le grand honneur de nous écrire quelques lignes que

l'on va lire. A l'autorité inhérente à toute parole épiscopale sur de telles questions se joint ici la compétence personnelle de l'auteur. Mgr Lelong a beaucoup écrit sur les choses ecclésiastiques et spécialement sur les sciences religieuses. Tout ce qui sort de sa plume a un caractère de gravité mesurée et de précision doctrinale qui révèle un sens catholique exquis, une pleine et consciente possession de la Vérité. Intellectuellement, l'évêque de Nevers me semble appartenir à cette famille d'esprits dont le cardinal Guibert fut parmi nous l'un des types peut-être les plus achevés. Seuls, de pareils docteurs, aussi autorisés, pourraient, par la franche et courageuse affirmation de leur pensée tout entière, nous arracher au gâchis intellectuel et anti-doctrinal où nous sommes menacés de périr.

Voici la lettre de Mgr Lelong.

Nevers, le 11 février 1902.

Mon Révérend Père,

Je suis bien en retard pour vous accuser réception et vous remercier des deux envois que vous m'avez faits de vos études sur les *Infiltrations protestantes*. J'en ai lu déjà une bonne partie et je ne veux pas différer davantage de vous dire quel intérêt et quel plaisir j'ai pris à cette lecture.

Je vous félicite d'avoir traité ces questions qui ne sont que trop, malheureusement, à l'ordre du

jour, et d'avoir si bien mis en lumière les erreurs et les déplorables conséquences de cette exégèse téméraire, qui, si elle ne s'arrêtait dans les voies dangereuses où elle est entrée, aboutirait à des abîmes

Vos études contribueront, je n'en doute pas, à conjurer ce péril, et c'est pourquoi je souhaite qu'elles se répandent dans le clergé qui a besoin d'être mis en garde contre ces fâcheuses tendances.

Veuillez agréer, mon Révérend Père, avec mes remerciements, l'assurance de mes sentiments respectueux et dévoués en N.-S.

ÉTIENNE, *Évêque de Nevers.*

Mgr Lelong s'était déjà exprimé en ces termes dans une lettre à son clergé sur la question kantienne :

« Nous sommes à une époque où les esprits se « montrent aventureux jusqu'à la témérité dans « leurs recherches et leurs conceptions. Sur notre « génération souffle un vent d'indépendance, de « rationalisme, de naturalisme. A chaque instant, « vous entendez émettre des idées, des doctrines « qu'il serait difficile d'accorder avec les données de « la foi.

« Cette tendance se fait sentir dans tous les ordres « des connaissances, divines et humaines, et il en « résulte comme une diminution générale de la vé- « rité parmi nous ; il n'est malheureusement que

« trop vrai de le dire après le prophète : *Diminutæ*
« *sunt veritates a filiis hominum.*

« Vous n'ignorez pas, MM. et C. C., sous quelles
« formes cet amoindrissement se manifeste : dans
« la philosophie, par la faveur que plusieurs ac-
« cordent aux doctrines si funestes de Kant et de
« son école ; dans le dogme, par les allures de cer-
« tains livres et journaux où les vérités fondamen-
« tales de la foi sont présentées avec des explica-
« tions, des atténuations, des hypothèses qui ne
« vont à rien moins qu'à les supprimer ; dans la
« morale, par ce mouvement de naturalisme qui a
« motivé la lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons,
« par ces concessions de jour en jour plus étendues
« qu'on réclame, et qui tendent à infirmer la vi-
« gueur du tempérament chrétien; dans l'exégèse,
« par des systèmes et des interprétations inconci-
« liables avec les définitions des Conciles, et dont le
« danger est devenu si évident que le Saint-Siège a
« cru devoir donner de solennels avertissements : il
« n'est pas jusqu'à l'histoire de l'Église et à ses plus
« respectables traditions, qu'on n'ait voulu sou-
« mettre aux règles d'une critique arbitraire et très
« contestable, qui conduirait facilement au scepti-
« cisme.

« La principale raison que donnent pour justifier
« leurs hardiesses ces abréviateurs de la vérité ca-
« tholique, c'est qu'ils y trouvent le moyen d'at-
« teindre les incrédules et les dissidents. C'est-
« disent-ils, une main qu'ils leur tendent, un pont

« qu'ils jettent devant eux pour leur faciliter le pas-
« sage du camp de l'erreur dans celui de la vérité.
« Comme si la conciliation pouvait se faire ailleurs
« que sur le terrain des principes! En sacrifier, en
« atténuer, en dissimuler la moindre parcelle, c'est
« ressembler à ce sauveteur qui, voulant arracher à
« la mort un homme en danger de se noyer, se
« porte à son secours sans prendre la moindre pré-
« caution, et au lieu de le ramener au rivage, est
« lui-même entraîné dans l'abîme, victime de son
« imprudence. C'est l'histoire de beaucoup de ceux
« qui font naufrage dans la foi. »

CHAPITRE TROISIÈME

L'IDENTITÉ DES DOGMES ET DES VÉRITÉS SCIENTIFIQUES, DERNIER RÉSULTAT DE L'ÉVOLUTION

Les nouvelles méthodes d'apologétique se multiplient vraiment d'une façon excessive et anormale. Nous avions déjà celles de l'immanence, du dogmatisme moral, du pragmatisme et de la philosophie de l'action, etc. Voici maintenant qu'on nous en propose une autre, encore plus large et plus compréhensive, qui achèvera certainement l'œuvre commencée.

Comme la théorie de l'immanence, elle doit partir des faits, pour être et demeurer toujours dégagée des *a priori* philosophiques. Ces faits ne seront point purement et exclusivement psychologiques; ils seront pris autour de nous, loin de nous, dans le vaste monde que nous révèlent l'histoire et même la préhistoire. Ce sont les faits sociologiques à travers lesquels on ne saurait s'aventurer sans

un guide sûr et sagace qui, heureusement, est tout trouvé et s'appelle Auguste Comte. C'est avec la philosophie positiviste et la sociologie qui lui est comme entrelacée, de manière à ne faire qu'une seule science, que l'on pourra mener à bien une démonstration vraiment scientifique du Christianisme.

Et tel est le projet assurément fort louable de M. Lechartier, l'un des rédacteurs habituels des *Annales de Philosophie chrétienne*. Nous allons examiner comment ce projet a été réalisé. Le travail de cet écrivain est assez incohérent, on dirait que l'auteur n'est pas entièrement maître de son sujet. Les idées parfois s'entremêlent et se brouillent, ou du moins elles enjambent les unes sur les autres, de telle sorte que l'on voit reparaître, avec quelques adjonctions fort peu concluantes, des considérations que l'on avait déjà réfutées et avec lesquelles on croyait en avoir fini. Comme je tiens cependant à le suivre pied à pied, afin qu'on ne me reproche point d'avoir altéré sa pensée, le lecteur doit s'attendre à quelques redites dans ma réfutation elle-même.

I

DÉMONSTRATION POSITIVE OU SOCIOLOGIQUE DU CHRISTIANISME

Le titre du travail de M. Lechartier n'est point tout à fait celui que je viens de transcrire : il est, je

dois le faire remarquer, plus modeste et le voici : *De la méthode positive appliquée à la défense du Christianisme.* Mais il n'exprime point tout le dessein de l'auteur, tel que celui-ci le déclare très nettement dès la seconde page : « La question se pose « ainsi, nous dit-il : la méthode positive peut-elle « conduire au Christianisme ? Or que non seulement « la méthode positive puisse, *seule*, donner au « Christianisme son *autorité définitive* et, si je puis « dire, son *caractère scientifique*, mais que, *en fait*, « elle lui confère cette *autorité et ce caractère scien-* « *tifique*, c'est cette double thèse que je vais m'ef- « forcer de soutenir (1). » On le voit, le but s'élève et se précise, le plan s'élargit en conséquence ; au jugement de M. Lechartier, le Christianisme n'a point eu jusqu'ici l'*autorité définitive*, ni le *caractère scientifique* dont il est cependant susceptible : et ce sont ces deux grands bienfaits que lui apporte la méthode positive et sociologique. Nous ne saurions qu'applaudir à des intentions aussi généreuses.

Voici en quels termes M. Lechartier, après d'assez longues considérations préliminaires, fait ressortir les difficultés et aussi la nécessité de la démonstration qu'il entreprend : « Si je viens à « examiner les divers objets auxquels je puis appli- « quer ma croyance (2), je reconnais que, par suite

(1) *Annales de Philosophie chrétienne*, mars 1901., p. 626.

(2) Nous avons fait remarquer ailleurs l'élasticité de ce mot et l'abus qu'en font les philosophes *de la volonté*. A nos lecteurs de deviner le sens qu'il peut bien avoir ici.

« même de leur hétérogénéité, ils impressionnent ma « conscience à des degrés très divers. Certains impo- « sent à mon esprit une croyance à laquelle je ne « puis véritablement le soustraire. Les sciences « physiques et naturelles me donnent une certitude « qui s'applique à des synthèses dont le caractère « est de s'imposer à mon esprit d'une façon néces- « saire par le fait — et c'est là ce qui le distingue — « que je puis vérifier sans cesse cette certitude par « l'expérience qui me donne sans cesse les mêmes « résultats. Or, si j'applique ma croyance à ces autres « objets, la morale, la religion, qui, je viens de le « reconnaître, sont nécessaires pour rendre ma vie « conséquente et même possible, il me paraît au « premier abord qu'il n'en est plus de même, que « les synthèses considérées alors ne sont plus im- « médiatement et sans cesse vérifiables, et par « conséquent que la nécessité que je leur prête n'est « plus qu'une hypothèse tout arbitraire. »

« Ainsi se présentait et demeurait en suspens le « problème, avant qu'Auguste Comte y appliquât « son esprit (1). »

Ces quelques lignes impliquent, peut-être à l'insu de l'auteur, la négation de toute certitude métaphysique et philosophique, et même de toute certitude historique et critique. Prétendriez-vous asseoir la religion et la morale sur la démonstration de l'existence de Dieu par ces preuves rationnelles

(1) *Annales*, mars 1901, p. 631.

que nous avons crues jusqu'ici apodictiques, sur l'autorité législative de ce Dieu créateur au regard de la conscience humaine? Vous perdriez votre temps. De même encore, si plongeant au fond de la conscience, vous y cherchiez cette loi naturelle, que la main créatrice y a gravée, ce serait une besogne inutile. Inutile aussi d'ajouter que Dieu, le Dieu de la nature, s'est révélé et est devenu un objet de foi, que sa révélation est un fait historique, pouvant se constater comme tous les faits historiques qui sont entrés dans le déterminisme de la nature, que ce fait compréhensif de beaucoup d'autres est écrit dans des livres dont l'historicité s'établit à la lumière d'une critique rigoureuse. « Tout cela, nous répond-on, n'a aucune valeur probante. Vous ne parvenez pas à sortir de l'hypothèse tout arbitraire... Le problème demeure toujours en suspens. »

Par le plus grand bonheur, Auguste Comte vient à notre secours et, avec l'interprétation que nous en donnera M. Lechartier, nous pourrons sortir d'embarras. Le philosophe positiviste avait très bien vu, on nous l'assure, toutes les difficultés et mesuré toute la profondeur du problème, qui consiste surtout dans une opposition en apparence irréductible entre la science, — quelle science ? les sciences physiques et naturelles? — et la religion ou *plutôt* les religions, car il y a une multiplicité de croyances qui compliquent singulièrement la question. Et, cependant, la science ne suffit point à

donner à la vie une direction et un but, à la rendre conséquente, selon l'expression de M. Lechartier. Il y faut la religion, une religion ; mais laquelle ?

Auguste Comte s'était arrêté à une solution qui a été et est encore celle de beaucoup d'autres : retranchons de l'ancienne foi, disait-il, tout ce qui est révélé, pour ne garder que ce qui est naturel et humain, et l'union entre les esprits aujourd'hui si divisés sera faite ; nous aurons une foi démontrée.

Est-ce bien sûr que l'union se fasse par la démonstration promise ? En tout cas, ce qui restera ne sera plus la foi chrétienne ; aussi n'est-ce point là ce que nous propose M. Lechartier, dont la croyance catholique ne saurait être mise en doute. Dans une page excellente presque de tout point, il affirme très nettement le surnaturel : « Un don de « Dieu, nous dit-il, une lumière qui nous éclaire sur « les points où nos lumières nous font défaut, qui « nous fortifie où nos forces sont insuffisantes, un don « qui consomme notre destinée suprême dans une « finalité qui nous dépasse comme objet, comme fin « et comme moyen (1). » C'est très bien, mais il s'agit non de définir le surnaturel, mais de le démontrer et, de nouveau, nous allons être contraint de nous séparer du nouvel apologiste.

Avant Comte, nous dit-il, « la philosophie méta« physique, au lieu de s'appliquer à l'analyse des « faits pour en découvrir les rapports et les lois,

(1) *Annales de Phil. chrét.*, p. 633.

« s'était évertuée de construire des philosophies de « l'histoire hypothétiques — le *Discours sur l'his-* « *toire universelle*, par exemple ? — Pour Comte, il « s'agissait de débarrasser la philosophie de toute « hypothèse sur les causes et les essences, et de la « ramener à l'étude des lois, des faits psychiques, « moraux et sociaux. » Or, la religion, considérée dans l'homme et dans le monde, n'est-elle pas tout un ensemble de faits psychiques moraux et sociaux ? Etudiez-les, comme les sciences physiques et naturelles étudient les faits matériels, et vous donnerez à la religion elle-même un caractère *positif* et *vraiment scientifique*. Telle m'apparaît la pensée de M. Lechartier ; je la résume aussi exactement que je le puis. Pour lui, la question religieuse, le Christianisme lui-même se ramène à une sorte de sociologie ; ou, du moins, la sociologie en sera comme « une expression *nouvelle*, *scientifique* et *certaine*. »

Ici, un ressouvenir de la philosophie kantienne vient troubler un instant la tranquille assurance de l'auteur. La *Critique de la raison pure* existe toujours et il ne faut blesser sous aucun rapport la théorie de la connaissance qu'elle a définitivement établie. Auguste Comte lui-même n'y aurait-il point contrevenu en recherchant ce qui est « hors de portée de la science », les lois de l'esprit humain déduites de son essence même ? Après réflexion, M. Lechartier se rassure ; c'est « dans la série des faits » que Comte cherche ces

lois, sans se soucier des principes de causalité et de substance. En cela, précisément, consiste la méthode expérimentale qui convient « aux problèmes « moraux et sociaux dans la mesure où ces pro- « blèmes supposent en nous des conditions déter- « minables de réalisation, des postulats d'exis- « tence, et conséquemment un ensemble de « circonstances antérieures et préjudicielles (1). »

Cette phrase, quelque peu énigmatique, est placée à cet endroit pour introduire la grosse objection de la liberté humaine avec laquelle il faut bien compter et qui, pour parler le langage de la maison, introduit dans le déterminisme des faits un dynamisme dont on ne saurait dire à l'avance la future direction. Et, cependant, « les phénomènes sociaux ne sont que l'expression d'une loi ou rapport *nécessaire* entre des objets d'expérience ». Il le faut bien, ou la sociologie est rejetée « en dehors du domaine de la science », qui ne s'occupe que du nécessaire. M. Lechartier se tire de cette difficulté avec deux citations de M. Boutroux, qui, plus ou moins exactement interprétées, se réduiraient à ceci : Sans doute, la liberté humaine existe ; elle peut frapper et même elle frappe à son empreinte les faits qu'elle pose et qu'on lui attribue justement. Mais cette liberté n'existe que chez une élite tellement restreinte qu'il est permis de n'en tenir presque aucun compte dans les appréciations de l'histoire. La

(1) *Annales, loc. cit.*, p. 636.

liberté des masses est dominée et entraînée par des habitudes qui ont quelque chose de fatal, et qui ramèneront toujours les mêmes faits, à peu près dans le même ordre et avec la même fréquence. En d'autres termes, après avoir reconnu la liberté en principe, on la nie en pratique, et l'on en conteste les résultats, même pour cette élite en faveur de laquelle on faisait une exception et qui, en réalité, détermine d'ordinaire les événements d'une époque et donne la direction à un pays.

Quoi qu'il en soit, nous voici enfin en possession des éléments de notre démonstration de la religion, devenue une *sociologie scientifique.* Il ne nous reste plus qu'à les coordonner et à conclure. Encore quelques mots, et le problème va s'éclairer et se résoudre. Trois constatations suffisent :

« 1° Toute sociologie doit être précédée d'une « connaissance universelle, systématique et posi- « tive, de son domaine entier, c'est-à-dire d'une « classification complète de tous les documents « ethnologiques, économiques, géographiques et « historiques du présent et jusqu'au passé le plus « reculé. »

» 2° Les modifications des sociétés se font toutes « dans un même sens, vers un idéal de fraternité « universelle qui doit se réaliser par la liberté (1). »

« 3° Une induction rigoureuse, aussi scientifique « que celle que l'on emploie dans les sciences

(1) *Annales, loc. cit.*, p. 639.

« physiques et naturelles et comportant le même
« degré de certitude, indique que les moyens
« diagnostiqués les plus convenables pour atteindre
« la fin proposée, sont exactement ceux que pré-
« conise le Christianisme. »

Et donc, le Christianisme lui-même « apparaît dès maintenant positivement scientifique. » Sa doctrine, en effet, est une doctrine d'amour, « doctrine morale et sociale vécue par un grand nombre d'hommes... Cet amour implique l'égalité extérieure des hommes, l'égalité consentie... Sa conséquence naturelle doit être l'accord de tous, la paix, le bonheur universel... C'est la vérité définitive de l'humanité comprise et vécue. » Ainsi se vérifie ce que l'on nous avait déclaré un peu auparavant : l'identité rigoureuse de la sociologie et du Christianisme quant *à leur fin essentielle* et *aux moyens de l'atteindre.* Si la sociologie est une science, le Christianisme lui doit l'immense avantage de se démontrer scientifiquement, en raison même de leur identité.

Telle m'apparaît la théorie de M. Lechartier, au moins dans ses lignes générales et ses éléments les plus essentiels.

*
* *

Et à ce propos, que l'on me permette d'admirer combien les philosophes de la volonté, si rigoureux dans l'appréciation de nos vieilles méthodes apolo-

gétiques, se montrent peu exigeants envers eux-mêmes, lorsqu'il s'agit d'échafauder leurs propres systèmes. Tout y demeure imprécis, pour ne pas dire incohérent, et surtout sans efficacité ni valeur probante. Si M. Lechartier s'était borné à nous promettre une certaine démonstration indirecte, partielle, de la transcendance et même de la divinité du Christianisme par les bienfaits de toute nature qu'il a déversés sur le monde, nous applaudirions des deux mains. Il aurait pu ajouter peut-être que la sociologie moderne est propre à mettre en une plus vive lumière ces bienfaits. Mais c'eût été avouer que l'on ne faisait que reprendre ainsi en sous-œuvre, avec des moyens renouvelés, un genre d'apologie cent fois employé. Et les philosophes de la volonté ne sauraient se contenter d'un rôle aussi modeste; il faut, de toute nécessité, qu'ils donnent au Christianisme qui, avant eux, en demeurait privé, « son autorité définitive et son caractère scientifique. » Après la théorie de l'immanence, voici la méthode positive et sociologique qui s'essaie à cette grande tâche.

Hélas ! comme on est loin de l'avoir remplie !

La sociologie que l'on préconise est-elle donc une science si exacte et si rigoureuse, qu'elle puisse être comparée aux sciences physiques et naturelles? Pour moi, j'estime que les données sur lesquelles elle repose sont tellement vastes, tellement colossales, qu'il est impossible de les embrasser toutes à la fois comme le demande cependant la démonstration

que l'on prétend en tirer. De plus, elles sont encore si brouillées et si confuses, et elles demeureront telles si longtemps encore, que l'on doit désespérer d'y mettre actuellement l'ordre et la clarté qui constituent la science elle-même, ou du moins la caractérisent. Où se trouve donc, je le demande, « cette classification complète de tous les documents ethnologiques, économiques, géographiques et historiques — quelle hétérogénéité — du présent et jusqu'au passé le plus reculé (1). » Car, on ne craint pas de nous le déclarer à cet endroit même : « Toute sociologie devra être précédée d'une *connaissance universelle*, *systématique* et *positive* de tout ce domaine. » Supposons un instant « que cette classification complète » existe quelque part, où est le sociologue apologiste assez puissant pour se l'approprier tout entière ?

En second lieu, la loi que M. Lechartier en tire n'est pas du tout évidente. A l'en croire, toutes les sociétés tendraient nécessairement vers une fin déterminée, la fraternité universelle par la liberté. Et il faut bien que cette tendance soit nécessaire, d'une nécessité au moins morale, puisque cette fraternité se réalise de plus en plus, « à mesure que l'homme devient plus intelligent et plus instruit. » Je pourrais répondre qu'il ne suffit pas du tout que l'homme soit plus intelligent et plus instruit, ni « qu'il prenne davantage conscience de

(1) *Annales, loco citato*, p. 659.

lui-même et de son milieu humain pour organiser ses rapports avec ce milieu « dans le sens de la fraternité. » Ses passions et son égoïsme le poussent souvent à se servir de son intelligence et de sa science, pour exploiter les autres et les opprimer à son profit. Aussi l'histoire des siècles écoulés, bien et dûment consultée, ne nous montre point cette marche régulière et comme fatalement progressive vers la fraternité, pas plus que vers « le bonheur universel ». Ce progrès dépend, pour les peuples comme pour les individus, vous êtes contraint de le reconnaître, de la liberté qui a ses fantaisies et ses défaillances; et voilà pourquoi, précisément, il n'a rien de régulier. Tout au contraire, il est sujet à d'incessants arrêts, à des reculs dangereux, parfois même il s'effondre pour des siècles, au sein d'une barbarie renaissante.

Où lisez-vous aussi la formule précise et rigoureusement scientifique des moyens à employer pour réaliser ce progrès? Ils nous seraient révélés, dites-vous, par la sociologie. Il me semble que, vus dans leur concret, ces moyens varient avec les siècles et avec les sociétés; des circonstances indépendantes des volontés humaines et souvent impossibles à prévoir, les modifient constamment. Je le reconnais volontiers, ils doivent être réglés par certaines lois morales, toujours les mêmes, et principalement par la loi d'amour dont on fait à bon droit honneur au Christianisme, du moins en ce qu'il l'a plus énergiquement promulguée et qu'il l'a fait entrer plus

avant dans les habitudes sociales. Cependant le Christianisme lui-même ne réussit point toujours à l'y maintenir. Rien ne nous assure par exemple que le mouvement démocratique de nos sociétés modernes, si légitime en soi, n'aboutisse pas à la pire des tyrannies, celle de majorités fictives, conduites par les hommes d'argent. Nous verrons alors, et déjà ne voyons-nous pas tout autre chose que ce que l'on appelle, dans un style peu philosophique et peu français, « la dissolution des différences, la marche de l'hétérogène vers l'homogène. »

La théorie de M. Lechartier est un amalgame des idées de Comte et d'Herbert Spencer. Ce dernier enseigne que la moralité parfaite consiste dans une conformité de plus en plus grande de l'homme avec son milieu. C'est ainsi que l'altruisme ou l'amour des autres sort de l'égoïsme par une sorte de gradation dont ce philosophe marque les étapes successives. De plus « l'associationnisme », — ô idéale beauté de la phraséologie positiviste — l'associationnisme produit cette merveille, de fixer par l'hérédité un altruisme qui tend à devenir le plus fort et sera un jour si triomphant, que chacun se dévouera au service du voisin, pour le plaisir et sans y penser. Ce sera le règne de l'altruisme pur.

M. Lechartier va-t-il jusqu'à caresser cette douce rêverie ? Je l'ignore. Ce que je sais c'est qu'il altère assez gravement la morale chrétienne, afin de la mieux confondre avec la sociologie de Comte et d'Herbert Spencer et de lui donner par ce moyen un

caractère plus scientifique. Il la réduit à peu près exclusivement à l'amour que les hommes se doivent les uns aux autres. A peine est-il fait mention de l'amour dû à Dieu, sans doute parce que ce dernier cadre moins avec le positivisme de Comte. C'est cependant lui qui est la source, le principe producteur, de la charité fraternelle. Celle-ci implique-t-elle, comme on le prétend, l'égalité extérieure des hommes, « la dissolution des différences » et faut-il la confondre avec l'amitié telle que la concoit Aristote? Je ne le pense pas. Enfin si sa conséquence naturelle est la paix, l'accord entre tous, elle n'engendre point nécessairement le bonheur universel, entendu dans le sens d'une prospérité matérielle toujours grandissante, récompense assurée de la vertu. La charité fraternelle suppose aussi le renoncement et le sacrifice, chose désagréable à la nature. La morale chrétienne va plus loin encore, elle exige la mortification des passions mauvaises, en d'autres termes, la mort à soi-même.

M. Lechartier puisqu'il est croyant, reconnaîtra, j'espère, que ce sont là autant de notions essentielles à la morale chrétienne, dont il a bien peu tenu compte. A son insu peut-être il a trop rapproché cette morale chrétienne d'une autre morale utilitaire et sociologique qu'il a beaucoup étudiée, celle de David Hume. Ce n'est point la morale évangélique qui souscrirait à cette maxime. « Il ne semble pas qu'aucune qualité ait jamais été recommandée, comme vertu, ou approuvée comme moralité supé-

rieure, si ce n'est en raison de son *utilité* ou de son *agrément*, soit en relation avec l'agent lui-même, soit par rapport à autrui »... ni à cette autre : « L'utilité publique, voilà donc à la fois *l'origine* et la *mesure* de ce que renferme de moralité tout acte de charité et de justice. » Et l'un des motifs pour lesquels la morale évangélique répudie de telles maximes, c'est précisement la conclusion que l'on en tire : « C'est la société, il est vrai, qui marque le coefficient de moralité de chacune de nos actions, en déterminant son dégré d'utilité dans le mécanisme social ; et changée la société, la morale aussi, d'autant et dans le même sens sera changée (1). »

Tout cela n'est guère philosophique et n'est pas du tout chrétien.

Pour achever cette réfutation, je reproduirai ici quelques lignes dont on ne contestera pas l'autorité; elles sont de M. Blondel qui intitule le paragraphe d'où elles sont extraites : *De la valeur des présomptions qu'on tire, en faveur du christianisme, de son identité avec les lois de la vie.* Qu'on le remarque, M. Blondel nous parle, non pas de démonstration comme M. Lechartier, mais de *simples présomptions*; et encore les repousse-t-il. Mais nous savons que l'auteur *de la lettre sur l'apologétique et les exigences de la pensée contemporaine*, est lui-même très exigeant, alors même qu'il argumente contre son ami, M. Le Querdec. « Peut-on en effet, écrit-il, admettre

(1) *Annales de Phil. chrét.*, avril 1901, p. 89, 90. Abbé Grosjean,

purement et simplement ce que notre auteur appelle l'identité du catholicisme et de la vie. — M. Lechartier nous a dit l'identité du Christianisme et de la sociologie — comme si la Révélation ne faisait que confirmer et remplir la nature sans apporter aucun élément nouveau, aucune donnée hétérogène? Peut-on admettre que « le catholicisme s'adapte assez admirablement aux besoins de la vie humaine pour que ses lois soient les lois mêmes de cette vie, » ni plus ni moins, comme si les prescriptions religieuses ne faisaient que recouvrir, par une sorte de coïncidence géométrique, les dictées de la conscience et les lecons de l'expérience morale ?... Car enfin de ce que le Catholicisme contente toutes les aspirations de la nature, on ne peut conclure qu'à sa vérité naturelle et humaine; et, de ce qu'on le donne comme surnaturellement vrai, résulte qu'il dépasse les prémisses de l'argumentation (1). »

Et c'est précisément pour ce motif que la démonstration de M. Lechartier est absolument insuffisante, inefficace, et qu'elle ne donne au Christianisme ni son autorité définitive, ni un caractère vraiment scientifique.

II

L'ÉVOLUTION DES DOGMES

Si la partie supérieure de la morale chrétienne rentre péniblement ou plutôt ne rentre pas du tout

(1) Lettre sur les exigences, etc., pp. 18 et 19.

dans la sociologie positive, M. Lechartier devait se heurter contre un élément plus réfractaire encore, le dogme. Voyons comment il le traite ; et c'est là sans conteste la partie la plus importante de son travail, celle qui a éveillé nos inquiétudes et déterminé cette réfutation. « Trois questions se posent, « nous dit l'écrivain apologiste : 1° Le dogme et la « conception du dogme sont-ils légitimes ; 2° est-il « impossible que le Christianisme modifie cette « conception actuelle du dogme ; 3° quel pourra être « le Christianisme de l'avenir (1) ? »

Et d'abord l'auteur se fait une idée assez étrange du dogme. On dirait qu'il refuse de le voir dans les saintes Ecritures, pour le chercher exclusivement dans les définitions conciliaires qu'il attribue aux seuls théologiens, comme si l'Eglise et le Saint-Esprit lui-même n'y étaient pour rien. N'est-ce pas là en faire une création tout humaine, et cette erreur profonde en engendre beaucoup d'autres sous la plume de M. Lechartier.

« Les formules dogmatiques, nous dit-il, n'étaient « pas nécessaires au début du Christianisme ; elles « le devinrent rapidement, mais déjà elles ne pou- « vaient avoir qu'une valeur relative au temps où « elles furent fixées. Les théologiens l'ont compris et, « dans la théorie, ils ont toujours fait la distinction « entre l'image (?) que suggère la lettre, et l'idée « que cette image (?) veut représenter. Mais dans la

(1) *Annales, loc. cit.*, p. 653.

« pratique ils ont traité cette image comme une « réalité objective (?); ils ont défini l'infini par le « fini, ils ont enveloppé de plus en plus la notion « irréductible du divin dans des formules anthro- « pomorphiques : l'acceptation intégrale de ces « formules est devenue peu à peu une condition « rigoureuse d'orthodoxie. Pourtant la science a pro- « gressé et, à mesure qu'elle étendait son domaine, « elle s'opposait davantage à l'acceptation de ces « formules, en tant que formules. Ainsi le divorce « entre le Christianisme et la science s'est fait peu « à peu, mais depuis un siècle surtout, il s'est de « plus en plus accentué. Aujourd'hui, cette oppo- « sition paraît au premier abord comme définitive « et irréductible. »

Ce passage est plein des aberrations kantiennes. Aujourd'hui, comme toujours, les théologiens croient que l'idée suggérée par la lettre est purement et simplement subjective, puisqu'elle demeure dans l'esprit; mais ils ont la certitude que cette idée correspond à une réalité extérieure, objective, et puisqu'ici il s'agit de Dieu, à un Être souverain, très distinct de nous et de tout le reste du monde qu'il a créé de rien. Ces mêmes théologiens n'ont point défini l'infini par le fini, puisqu'ils placent cet infini en dehors et au-dessus de toutes les catégories du fini. Vous appelez la notion de l'infini irréductible; nous aimons mieux la dire incompréhensible et, par là, nous entendons qu'elle ne saurait pas plus être enfermée dans nos for-

mules que dans notre propre esprit, ni même en aucun esprit créé ou créable; Dieu seul se comprend lui-même (1). Pour nous, nous ne pouvons que le concevoir par analogie après nous être assuré de son existence. Les formules anthropomorphiques dont vous vous plaignez ne sont qu'approximatives, et les théologiens le savent aussi bien que vous; mais elles sont appropriées à notre mode de connaissance et de là vient leur nécessité. Quand nous affirmons par exemple, avec le Concile du Vatican, qu'en Dieu se trouvent une intelligence et une volonté infinies en perfection, nous entendons très bien que notre intelligence et notre volonté à nous n'en sont qu'un très pâle reflet. Et cependant cette similitude, si lointaine soit elle, nous aide à mieux concevoir le Dieu personnel et vivant qui nous a faits à son image, ainsi que l'enseigne la première page de la *Genèse*. Et donc ce ne sont point les théologiens qui ont inventé ces anthropomorphismes, c'est l'Esprit inspirateur

(1) On n'a pas oublié ces belles paroles de Pasteur à l'Académie française : « Au delà de cette voûte étoilée, qu'y-a-t-il? de nouveaux cieux étoilés, soit. Et au delà?... Il ne sert de rien de répondre : au delà sont des espaces, des temps et des grandeurs sans limites. Nul ne comprend ces paroles. Celui qui proclame l'existence de l'infini, et nul n'y peut échapper, accumule dans cette affirmation plus de surnaturel qu'il n'y en a dans tous les miracles de toutes les religions, car la notion de l'infini a le double caractère de s'imposer et d'être incompréhensible. » Discours de réception — cité par le P. Sortais, Philos., tome II, page 811. Ces lignes sont bien faites pour dédommager des chicanes de M. Lechartier contre les théologiens, dont il ignore sans doute les procédés dans la formation de cette notion de l'infini.

des livres sacrés, et les Conciles, bien que parlant un langage moins populaire, plus philosophique, n'ont pu que les reproduire.

On voit combien d'inexactitudes, ou plutôt d'erreurs manifestes sont contenues dans ces lignes de M. Lechartier ; il y en a presque autant que de mots.

J'admire aussi avec quelle désinvolture l'auteur affirme cette prétendue opposition entre la science et les formules dogmatiques, ou plutôt entre la science et le Christianisme lui-même. Une simple citation de Taine ne pouvait le dispenser de nous donner la raison fondamentale de cet antagonisme, car il doit y en avoir une, qu'il nous importerait souverainement de connaître. Il m'est d'autant plus difficile de l'apercevoir que M. Lechartier place, sur deux plans différents, le christianisme et la science. Pourquoi ne pas être conséquent avec lui-même, comme M. Blondel qui repousse, précisément pour ce motif, l'apologétique scientifique ? « Il y a hétérogénie, dit-il, entre les hypothèses physiques et les explications métaphysiques. Ce n'est point des unes que l'on peut passer aux autres, et les sciences se *développeront indéfiniment* sans rencontrer ce qu'on voudrait leur faire signifier. »

Et M. Blondel nous parle des *hypothèses* physiques, ce qu'il y a de plus incertain dans la science. A plus forte raison, les certitudes scientifiques définitivement acquises ne pourront-elles

jamais heurter les dogmes chrétiens, pas plus que les explications métaphysiques, précisément parce que les sciences se développent sur un plan différent. Je n'examine point ici ce que vaut ce dernier motif qui est la base du système tout entier; je m'en sers simplement contre M. Lechartier, parce lui-même l'accepte dans l'étude que je critique.

Il n'en continue pas moins en ces termes : « Nous « voyons que chaque jour le domaine de la science « s'étend davantage. Nous pouvons donc prévoir « un moment où il ne sera plus laissé place à la « raison *pour l'acceptation littérale du dogme.* « Deux hypothèses sont alors en présence : *ou le « christianisme demeurera attaché à la lettre du « dogme : et accepté par une minorité immobile et de « plus en plus restreinte, il succombera. Ou le chris- « tianisme renoncera à la lettre et redevenu spiri- « tuel opérera l'union des âmes et apparaîtra comme « la fin et le couronnement de toute la science de « l'homme* (1). »

C'est évidemment pour cette dernière hypothèse que l'écrivain apologiste se prononce. La révolution qu'il propose est grosse de conséquences; aussi ne va-t-elle pas sans quelques difficultés. Pour nous encourager à ne pas trop la craindre, il nous fait, à sa manière, l'histoire du passé, et nous montre le Christianisme se transformant sans cesse avec les siècles et surmontant toutes les difficultés, précisé-

(1) Annales, *loc. cit.*, p. 648.

ment par ces transformations successives. Au reste, voici comment et pourquoi il est nécessaire d'abandonner la lettre du dogme, la lettre *définie*, pour en revenir à l'esprit qui est indéfini. Ecoutons bien : « Par le fait même qu'on ne peut définir l'in-« défini, mais chercher à le suggérer par la parole « qui n'en est que le signe et la lettre, la formule « dogmatique apparaît dès maintenant comme le « signe, le symbole de l'esprit. Ce symbole est donc « légitime ; mais, comme symbole, il ne vaut « qu'autant qu'il exprime ou suggère l'esprit, « qu'autant qu'il détermine la volonté ! Ces sym-« boles, ces mythes, continue M Lechartier, sont « de deux sortes, *cosmogoniques et préhistoriques*, « ou purement *théologiques*. » Et en note il ajoute : « Nous entendons ici par mythes, des récits de faits « religieux qui ont été le point de départ de con-« clusions dogmatiques ou d'enseignements moraux, « exemples : la *chute d'Adam*, la *vocation d'Abraham*.

« Il pourrait sembler superflu d'établir à nou-« veau la supériorité rationnelle des symboles « chrétiens sur ceux des autres religions. La « seule question qui reste importante à résoudre, « est la suivante : le dogme étant destiné à fixer « l'esprit de la religion, *à définir provisoirement* « *l'indéfini*, est-il possible que le Christianisme « renonce à *cette définition actuelle*, si elle s'oppose « *à la science* ; est-il possible qu'il tolère ou qu'il « favorise une évolution, ou *plus justement*, une « DISSOLUTION de ses symboles. »

« De la définition même du symbole il semble « que nous puissions dès maintenant tirer cette « conséquence : le symbole ayant pour conséquence « un ensemble d'actions qui le dépassent, (?) dès « que ce symbole ne suggère plus les idées déter- « minantes d'actions, ou bien dès que les actions « peuvent se passer de la suggestion antécédente « de l'image symbolique, ce symbole qui n'exprime « plus rien, cette forme sans contenu devient alors « inutile, peut donc être supprimée ou transformée.

« C'est cette contingence, si je puis ainsi dire, « de la lettre de la religion qu'un écrivain religieux « a vivement mise en lumière dans les lignes qui « suivent : « Tant que l'homme ne sera pas un pur « esprit, la pensée pure demeurera une abstraction. « L'imagination et la sensibilité sont essentielles à « l'homme aussi bien que la raison. Le Dieu sen- « sible au cœur, symbolisé par les images un peu « grises de la métaphysique, par celles plus co- « lorées de la religion, n'est donc pas près de dis- « paraître de la conscience de l'humanité. J'en dis « autant de notre dépendance par rapport à « l'infini ; dépendance symbolisée par la prière « sous forme de demande. D'ailleurs n'attribuons- « nous pas au symbole, au mythe, plus d'impor- « tance qu'il n'est convenable. » Ce n'est point le « miroir qui fait la beauté du visage et *ce n'est pas « le mythe qui donne sa valeur à l'âme* (1). Frère

(1) Ce n'est pas nous qui soulignons, c'est M. Lechartier.

« Elle admettait les mêmes mythes que saint Fran-
« çois et leurs vies furent si différentes! C'est *l'âme*
« *vivante, bonne* et *belle*, qui fait la *bonté* et la *beauté*
« du mythe en l'interprétant. Et quand elle ne peut
« plus se retrouver, se reconnaître dans un mythe
« et s'en servir, comme parlent les savants, *s'auto-*
« *suggestionner*, elle le délaisse et *en créé d'autres*;
« ce merveilleux pouvoir *idéalisateur et créateur*
« de l'âme humaine n'a point de bornes, et voilà
« pourquoi je ne suis pas inquiet relativement aux
« saints de l'avenir. » *Par l'auteur de « Quand vien-*
dra le parfait (1).»

Hâtons-nous de le dire : nous sommes depuis assez longtemps déjà, en dehors non seulement de toute idée chrétienne et surnaturelle, mais de toute idée religieuse, au sens réel de ce mot. Je ne vois plus en ce qui précède qu'un panthéisme mal défini, l'âme humaine créant son Dieu, à peu près comme l'araignée file sa toile. Ce n'est point le mythe, en d'autres termes le dogme chrétien, avec tout ce qu'il implique, prescriptions morales et grâce pour les accomplir, qui a fait la beauté et la bonté de saint François d'Assise ; c'est l'âme vivante, bonne et belle, qui fait la beauté et la bonté du mythe. M. Sabatier ne dit guère autre chose dans l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*, le manuel de la plus dangereuse forme d'impiété contemporaine. Cette idée se retrouve sous la plume de presque tous

(1) *Annales de Phil. chrét.*, p. 659, 657.

les protestants rationalistes. Mais n'a-t-on pas lieu de s'étonner, en la rencontrant sous la plume *catholique* de M. Lechartier, et ne faut-il pas s'affliger que les *Annales de philosophie chrétienne*, une revue ecclésiastique, lui donnent une hospitalité sans réserve ?

M. Lechartier ignore absolument ce que sont nos dogmes, leur origine et leur inviolabilité. Et la preuve, c'est le rapprochement qu'il essaie d'établir entre sa théorie et certaines considérations du regretté M. Ollé-Laprune. L'auteur de la *Certitude morale* constate très justement que le christianisme a su s'adapter à tous les milieux sociaux et en transformer tous les éléments. C'est ainsi qu'il est parvenu à créer au moyen âge « un art nouveau, une philosophie nouvelle, un renouveau littéraire, un état social et politique nouveau ». Etait-ce pour s'identifier à jamais avec cet état de choses? Pas le moins du monde; tout est contingent et passager dans cet ordre, soit politique, soit littéraire. Ces formes, si excellentes qu'elles paraissent, devront se modifier, être remplacées par d'autres. Je reconnais tout cela très volontiers avec Ollé-Laprune. Mais ce que ce dernier savait tout aussi bien que personne, c'est que le Christianisme n'exerce cette puissance de pénétration intime et de lente transformation, qu'en demeurant identique à lui-même dans tous ses éléments essentiels. Et parmi ces éléments essentiels le dogme doit être, si je ne m'abuse, placé au premier rang.

*
* *

Je crois apercevoir ce qui a produit l'étrange aberration dont l'esprit de M. Lechartier est comme obsédé; il a entendu dire que les dogmes eux-mêmes évoluent, selon l'expression à la mode. Dans les règnes inférieurs l'évolution ne va pas sans quelque dissolution ; le germe pourrit, ou du moins son écorce, avant qu'il s'en débarrasse, pour se montrer et grandir. Ainsi et plus radicalement encore, en doit-il être pour l'évolution dogmatique. Les symboles, les mythes, les formules doivent se dissoudre et disparaître pour que l'esprit s'en dégage et progresse.

Pour apprendre ce qu'est au juste l'évolution dogmatique, M. Lechartier n'aurait qu'à lire, avec l'attention qu'elles méritent, quelques pages d'un théologien éminent trop tôt disparu, M. l'abbé Vacant. L'auteur des *Études théologiques* sur le Concile du Vatican marque les phases principales de l'évolution d'un dogme fondamental : Dieu créateur. Ce dogme consigné à la première ligne de la *Genèse : In principio Deus creavit cœlum et terram*, a reçu ses développements dans le Symbole des apôtres, dans le Symbole de Nicée (325), dans le Symbole de Constantinople (381), dans le décret *Firmiter* au quatrième Concile de Latran, et enfin dans la constitution vaticane *Dei Filius*, le 24 avril 1870.

Aux premiers siècles, le Symbole des apôtres eut jusqu'à douze formes différentes dont sept « passent complètement sous silence ces mots : créateur du ciel et de la terre ». Est-ce à dire que les chrétiens qui les récitaient ignorassent une vérité aussi essentielle ? Pas le moins du monde ; mais cette vérité, parfaitement connue de tous, était suffisamment rappelée à chacun par ces mots : *Credo in Deum Patrem omnipotentem*. La manifestation de la Toute-Puissance divine était précisément la création du ciel et de la terre ; les deux idées étaient inséparables, et la première, l'idée de la Toute-Puissance, impliquait la seconde et l'évoquait dans l'esprit de tous. Personne, au sein des Églises où ces formes de *Credo* étaient en usage, n'avait nié cette corrélation, du moins avec quelque retentissement et quelque succès. C'est seulement lorsque les croyances païennes et les erreurs des philosophes grecs sur l'origine du monde, pénétrèrent dans ces chrétientés et menacèrent d'altérer la vérité, que l'Église éprouva le besoin de préciser son enseignement sur les points en question. Pour tout dire en un mot, l'intrusion des sectes gnostiques rendit nécessaire ce premier développement du Symbole. Ces sectes enseignaient, presque toutes, l'éternité de la matière et la théorie de l'émanation. Au troisième siècle apparaît le dualisme manichéen, qui met aux prises deux principes opposés, l'un bon, créateur du monde des esprits, l'autre mauvais, créateur de la matière. Le Concile de Nicée pro-

clame Dieu *créateur des choses visibles et invisibles;* celui de Constantinople dira : *auteur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles.*

Au moyen âge, les Albigeois reprennent, en le modifiant, le dualisme de Manès; ils prétendent que Dieu a créé Lucifer et ses anges révoltés, et que Lucifer en personne a créé ce monde. Le quatrième Concile de Latran développe les Symboles antérieurs et définit que Dieu a créé *de rien* ce monde visible et invisible, ensemble et dès l'origine, par un acte de sa toute-puissance.

Au siècle qui vient de finir, le dogme de la création est nié encore de bien des manières par les matérialistes et les panthéistes; il est altéré par des prêtres catholiques d'Allemagne qui, eux aussi, avaient trop aisément accepté les infiltrations kantiennes et protestantes. Gunther prétendait que la création n'avait pas été libre de la part de Dieu et Hermès, partageant la même erreur, ajoutait que le but suprême de cette création était, non point la gloire de Dieu, comme l'enseigne la théologie traditionnelle, mais le bien des créatures.

Le Concile du Vatican frappa ces différentes formes d'erreurs dans une série de définitions : Anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, créateur du ciel et de la terre... Anathème à qui dirait que... les choses spirituelles sont, elles du moins, *émanées* de la substance divine... ou que l'essence divine, par la manifestation ou l'évolution d'elle-même, devient toutes choses, etc.

Si j'insiste un peu longuement, c'est pour bien montrer en quoi consiste l'évolution de nos dogmes. Et, sans doute, il y a changement et modification dans les membres d'un enfant qui, peu à peu, devient homme ; ses membres s'allongent et s'affermissent; toutes les virtualités, qui étaient en lui dès le commencement se manifestent. Mais a-t-il changé de nature ou d'individualité? N'est-il pas toujours le même être? L'évolution dogmatique suppose tout au plus, je n'ose dire, la dissolution de la formule première où il était enfermé, mais sa dilatation, son élargissement; car les formules les plus précises, les mieux définies, gardent une certaine plasticité. Elles sont et demeurent toujours susceptibles d'être agrandies, complétées, sous la poussée vitale de doctrines essentiellement progressives, dont l'Église surveille et dirige la perpétuelle croissance. Lorsque cette église semble briser certains éléments essentiels de ces formules, c'est pour reconstituer, avec eux, d'autres définitions où les mêmes vérités seront plus explicitement affirmées.

Telle est la notion exacte de l'évolution doctrinale, et l'on comprend combien elle diffère de celle que rêve M. Lechartier. Je répète sa phrase : « Le « Symbole ayant pour conséquence un ensemble « d'actions qui le dépassent, dès que ce symbole ne « suggère plus les idées déterminantes d'actions, ou « bien que les actions peuvent se passer de la sug- « gestion antécédente de l'image symbolique, ce

« *symbole qui n'exprime plus rien*, cette forme *sans* « *contenu* devient alors inutile, peut donc être *sup*- « *primée ou transformée* (1). »

Appliquons cette théorie à un dogme que M. Lechartier a lui-même désigné, la *chute d'Adam*, qui est à ses yeux l'un de ces mythes préhistoriques, existant dans toutes les religions. Le *fait religieux* dont nous avons le récit dans la *Genèse* a donné naissance « à des conclusions dogmatiques » que résuma dans sa cinquième session le Concile de Trente. Mythe ou symbole — je parle toujours le langage de M. Lechartier — et conclusions dogmatiques suggèrent beaucoup « d'idées déterminantes d'actions » de la plus haute importance : une grande défiance de nous-même, de notre nature déchue, des passions qui la tourmentent et parfois la ravagent ; le sentiment très vif de notre impuissance à lutter victorieusement contre ces passions ; enfin le désir d'un secours extérieur assez puissant pour nous sauver et nous régénérer. Les actions que ces idées-forces, comme dirait M. Alfred Fouillée, déterminent, se résument en un mot, le recours au Christ rédempteur qui, par le baptême, répare toutes ces ruines et nous apporte la justification décrite par le même Concile de Trente (session sixième). Tout cela a été jusqu'ici d'une fécondité inépuisable. M. Lechartier s'imagine-t-il qu'il viendra un temps où le mythe, le symbole de la chute, ne dira plus

(1) Nous nous réservons de juger plus au long ces aberrations à la lumière des définitions du Concile du Vatican.

rien à des populations rongées de vice et d'ignorance, où il ne suscitera ni idée ni sentiment, où il ne déterminera plus aucun des actes nécessaires à la régénération? C'est possible pour un pays, pour une portion plus ou moins considérable de l'église catholique; le Christ n'a promis la perpétuelle indéfectibilité qu'au corps considéré dans son ensemble, toujours uni à la tête, et non à ses différentes parties. Mais ce que l'on ne verra jamais, c'est l'Église, se reniant elle-même, abandonner son dogme fondamental, consacrer sa « dissolution », ou bien encore le transformer dans le sens qu'indique M. Lechartier.

Si nous voulons, en effet, aller jusqu'au bout de la pensée de celui-ci, nous verrons que la transformation qu'il rêve équivaut à une supression radicale du dogme; lui-même unit les deux mots et il a raison. Citons-le à nouveau, dans la crainte que l'on nous accuse de le calomnier : « Une *dernière* « question semble encore se poser, nous dit-il, et « nous touchons ici au point le plus délicat de cette « étude. *Dans quel sens se fera la transformation du* « *Catholicisme*? Connaîtrons-nous quelque jour une « adaptation nouvelle, une *interprétation plus sub-* « *tile* de la lettre ancienne? Assisterons-nous enfin « à une rénovation artificielle du jour qui s'achève? « Ou bien l'église s'avance-t-elle dès maintenant, « résolue et sereine, *à travers le crépuscule des* « *dogmes*, vers l'aurore des temps nouveaux (1)? »

(1) *Annales de Phil. chrét.*, *loco citato*, p. 659.

Suivent quelques considérations, en grande partie acceptables, pour nous dire qu'au ciel il n'y aura point besoin de formules, puisque nous y verrons la vérité à découvert, mais qu'en attendant, « il sera besoin de signes et de mots, pour exprimer l'idéal et le divin. »

« Mais à mesure que ces symboles deviendront « mieux connus, ajoute-t-il, leur importance ira « s'affaiblissant. Ils s'effaceront de plus en plus « dans la vision de plus en plus nette de l'esprit, « qu'ils s'efforcent encore de définir ou qu'ils sug- « gèrent. »

« Ainsi s'annonce, dès maintenant, une trans- « position progressive des valeurs actuelles de « l'esprit et de la lettre. *Tandis qu'aujourd'hui « et depuis longtemps déjà*, la lettre seule ou « presque seule, règne sur les pensées et sur « les actes du plus grand nombre de ceux qui « se disent encore attachés à la religion ; tandis « que, *par elle*, ces *derniers croyants* sont trans- « formés, pour le plus grand nombre, *en auto- « mates*, on peut déjà prévoir que, dans un avenir « qui n'est peut-être pas éloigné, cette lettre sera « rétablie en sa place vraie, sera définitivement re- « connue comme le *symbole appauvri* d'une vérité « qui la dépasse. Alors la science, qui, en géomé- « trie, en physique, se nourrit elle-même de sym- « boles et ne s'en reconnaît point affaiblie, ne « pourra plus s'opposer à la certitude positive de la « religion. Bien au contraire, dès lors que les *réali-*

« *tés supérieures*, que ces mythes religieux se sont « efforcés d'exprimer depuis tant de siècles, *seront* « *trouvées identiques* à celles que la *science positive* « *vient aujourd'hui établir*, la religion chrétienne « *empruntera* à cette science *sa certitude positive*, « deviendra démontrée, en même temps et par là « même qu'elle demeurera révélée; recevra sa « confirmation scientifique ou plutôt sera science « elle-même (1). »

Le cœur se serre de tristesse à la lecture de cette page, toute gonflée de je ne sais quel inconscient mépris pour ces derniers croyants, transformés en automates, et pour le symbole appauvri et insuffisant d'une vérité qui le dépasse. Et c'est là toute la conclusion de ces pages incohérentes et mal venues, où l'on nous promettait la démonstration scientifique du Christianisme. Leur titre m'avait fait espérer quelques considérations, au moins acceptables sur la puissante organisation des sciences qui a été la grande œuvre de Comte, et sur le profit que l'on en pourrait tirer peut-être en faveur de la vérité catholique. Il n'est question de rien de pareil; ou tout au plus l'auteur s'arrête-t-il quelques instants à ce qu'il a cru être le sommet de cette organisation scientifique, la sociologie du philosophe positiviste, pour y greffer sa pauvre argumentation qu'il essaie de transformer en démonstration apodictique. Et à quelles conditions y réussit-il ? au prix

(1) *Annales de Phil. chrét.*, *loco citato*, p. 660.

de quels sacrifices? je l'ai dit, c'est en mutilant la morale chrétienne et en amputant la dogmatique révélée, base de cette morale. Ou plutôt il fait pire encore, puisque la transformation qu'il nous propose équivaudrait à la radicale destruction de la révélation elle-même. Subjugué par le dangereux génie qu'il avait choisi comme guide, il accepte peut-être sans trop s'en apercevoir la théorie des états ou phases successives que traverse l'humanité, l'âge théologique, l'âge métaphysique et l'âge positiviste ou scientifique, M. Lechartier nous exhorte à entrer courageusement dans ce dernier ; c'est « l'aurore des temps nouveaux ». L'auteur a-t-il saisi toute la portée de cette phrase que je veux redire ici : « Les *réalités supérieures* » que ces mythes religieux — les faits dogmatiques comme la chute originelle — se sont efforcés d'exprimer depuis tant de siècles, *seront trouvées identiques à celles que la science positive vient aujourd'hui établir.* »

Oh ! je le comprends, ce jour-là science et Christianisme seront confondus dans cette même démonstration ; mais ce jour-là aussi le Christianisme aura pris fin.

Voilà cependant où l'on en arrive avec cette nouvelle apologétique qui consisterait surtout à recueillir chez les contemporains ce qu'ils ont de vrai, et à opérer ainsi une adaptation de la doctrine catholique aux idées en vogue, plutôt qu'à essayer le sauvetage de traditions caduques. Telle est bien

la pensée de M. l'abbé Denis (1), et aussi celle de M. l'abbé Birot (2), lorsqu'il écrit : « Il n'est peut-être pas pour la vérité de plus éclatant témoignage que celui que lui apporte une erreur *bien comprise*. Les pires erreurs, en philosophie surtout, ne sont souvent qu'une façon différente de penser les *mêmes* choses et d'exprimer les mêmes aspirations de l'esprit et du cœur; ce sont, sous des symboles moins parfaits, ou des mots heureux (*sic*), les mêmes réalités transcendantes que poursuivent les systèmes les plus divergents, et le rôle de la critique n'est-il point d'aider à la réconciliation de ces frères ennemis, en montrant que leurs négations les plus radicales sont un hommage rendu au même idéal *insaisissable de justice et d'amour*. »

M. Lechartier s'est laissé prendre à cette belle théorie du *sic et non* et, lui aussi, a entrepris de dégager « l'âme de vérité » comme l'on dit, immanente au sein « de ces systèmes divergents » et de « leurs négations les plus radicales ». Il a beaucoup lu non seulement Comte, mais Stuart Mill et Herbert Spencer, David Hume sur lequel il a écrit un livre, sans parler de Kant, ou du moins de ses commentateurs. Et dans une belle ardeur il s'efforce d'adapter à tout cela son Catholicisme. Mais ce qu'il ignore le plus, c'est la dogmatique révélée, et son grand tort est de vouloir en écrire, avant d'en avoir fait une étude sinon approfondie, au

(1) *Annales*, août 1900, p. 710.
(2) *Id.*, *Frédéric Nietzsche*, octobre 1900, p. 39.

moins suffisante. Ce tort est grandement atténué par les éloges et les encouragements qu'il reçoit de prêtres, qui, bien plutôt, devraient l'avertir du dommage qu'il cause involontairement à la vérité catholique dont ils sont les gardiens. A eux surtout incombe la plus grande part de responsabilité (1). Que dire, par exemple, de cette approbation de M. l'abbé Grosjean à certaines pages de M. Lechartier sur David Hume.

« Nous admettrions volontiers sa conclusion : « En même temps que Hume a dégagé l'idée de Dieu de toutes les conceptions anthropomorphiques qui l'obscurcissaient de son temps, il a contribué aussi, pour une large part, à dégager la religion vraie de toutes les superstitions et de toutes les dangereuses pratiques, qui aujourd'hui peut-être encore, ne laissent point que de la fausser et de la ternir. » Qu'on veuille bien remarquer que David Hume, très lié avec Rousseau et les philosophes français du dix-septième siècle, professait une sorte de criticisme sensualiste qui l'amena à douter de l'existence de Dieu et à nier l'immortalité de l'âme,

(1) Pour éclairer la bonne foi de M. Lechartier et lui faire abandonner cette thèse absolument insoutenable, M. l'abbé Denis, directeur des *Annales de phil. chrétienne*, n'aurait eu qu'à placer sous ses yeux le texte du concile du Vatican qui en est l'explicite condamnation : « *Ne que enim fidei doctrina quam Deus revelavit velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi sponsæ tradita, fideliter custodienda et infaillibiliter declaranda. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo retinendus quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiæ specie et nomine recedendum,* » etc ..

C'est une question de savoir si les textes sur Dieu. que M. Lechartier reproduit dans l'un de ses chapitres, ne sont pas autre chose qu'un masque encore nécessaire pour couvrir ses attaques contre toute religion positive et contre le Christianisme en particulier. C'est bien dans ce sens qu'il faut entendre, sur les lèvres de David Hume, les superstitions dont on nous parle ici. Le Dieu anthropomorphe n'est pas surtout le Dieu de l'ancien Testament, mais le Christ qu'adore M. Lechartier; et l'une des pratiques dangereuses pour Hume, c'est la sainte Messe, à laquelle le même M. Lechartier assiste. Il faudrait être un peu naïf et ne rien connaître du dix-huitième siècle et de sa phraséologie philosophique, pour ne pas le comprendre ainsi.

Ce qu'ajoute M. Grosjean est plus extraordinaire encore : « Nous mettre en garde contre notre tendance à trop facilement comprendre Dieu, en le concevant comme un homme et à le servir trop grossièrement, en prétendant le servir autrement que par « *la vertu dans la conduite humaine* », c'était là commencer *ce qui allait être l'œuvre de Kant*, et ce qu'il serait bon que d'autres continuent, si l'on veut aujourd'hui encore défendre avec quelque efficacité l'idée religieuse, compromise plus gravement par la manière puérile dont on la comprend et dont on en vit, que par les difficultés métaphysiques qu'on lui oppose! (1) »

(1) *Annales de Philosophie chrétienne*, avril 1901, p. 90.

Les abbés philosophes qui se faisaient les auxiliaires des encyclopédistes écrivaient à peu près de ce style. Est-ce que nous serions condamnés à revoir, même sous des formes adoucies, les aberrations de ce triste temps?

TROISIÈME SECTION

DISCUSSION GÉNÉRALE : PRINCIPES ET CONSÉQUENCES

CHAPITRE PREMIER

VRAIE ET FAUSSE CONCEPTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

Ce très vaste et complexe sujet est à l'ordre du jour. On le traite un peu partout, dans les livres, dans les revues et même dans les journaux. Chacun tient à en dire son mot, à indiquer son idée, à suggérer surtout son plan de réforme, car il semble admis de tous qu'il faut, en cette matière, des réformes, beaucoup de réformes. Des évêques, très autorisés par leur dignité elle-même et aussi par leur compétence, ont adressé aux professeurs de leur séminaire des lettres où ils tracent le programme nouveau que ces derniers auront à suivre ;

on ne saurait qu'applaudir à leurs intentions et à leurs efforts, et souhaiter que les modifications ainsi annoncées portent les plus heureux fruits. L'expérience qui est, dit-on, la grande maîtresse de la vie, montrera sans doute jusqu'où ces plans de réformes sont réalisables. Si elle les consacre, ils recevront une application plus étendue et sans doute aussi quelques retouches.

Le livre de M. Hogan, *les Etudes du Clergé*, a beaucoup favorisé ce mouvement d'idées. Je ne m'en étonne pas ; il est l'œuvre d'un esprit sagace et bien informé. Le vénérable sulpicien, comme presque tous ses confrères du reste, a consacré sa vie à la formation des jeunes générations appelées au sacerdoce, tout d'abord à Paris, puis en Amérique. Nul ne fut en meilleure situation pour être parfaitement renseigné sur la valeur des différentes disciplines appliquées autour de lui. Une tendance innée le portait, semble-t-il, à apprécier très librement et les hommes et les choses, sans se laisser impressionner par ce traditionalisme un peu outrancier que l'on reprochait autrefois à ses confrères. Son regard s'est arrêté sur les côtés défectueux de l'œuvre à laquelle il collaborait, car, d'après lui, les études ecclésiastiques ne répondraient presque sur aucun point, aux nécessités actuelles.

Quelque sympathie qu'inspirent la sincérité et la parfaite franchise de l'auteur, on est d'abord étonné et bientôt inquiet de le voir réclamer si

instamment un si grand nombre de modifications très graves. C'est là du moins le double sentiment que la lecture *des Etudes du Clergé* a fait naître dans des esprits très sages, nullement routiniers, mais ouverts aux légitimes progrès. S'il m'était permis de traduire ici mon impression personnelle, je dirais que ma grande préoccupation, en lisant ce livre et en applaudissant de tout cœur à bon nombre des considérations qu'il renferme, c'était d'y rechercher la part faite aux principes vraiment catholiques. Oh! ils n'en sont point absents; assez souvent même, on les trouve en tête des principaux chapitres, comme pour protester à l'avance contre les conclusions excessives que des téméraires seraient tentés de tirer de ce qui va suivre. Et cependant ces principes, nécessaires en un pareille œuvre, y tiennent trop peu de place et semblent parfois comme un peu honteux d'eux-mêmes. On ne nous dit pas, surtout, assez clairement, comment ils doivent être appliqués; comment ils devraient éclairer, dominer et régler les modifications que l'on désire. Bref, M. Hogan nous signale très au long ce qu'il faut détruire; il ne nous dit point assez comment édifier. Aussi les novateurs brouillons et inquiets, qui pullulent aujourd'hui parmi nous, se sont-ils complus dans ses critiques, et il faut nous attendre à les voir se servir de son œuvre comme d'un bélier, pour frapper à tort et à travers tout ce qui leur semble suranné, et ce qui n'est parfois que la tradition catholique elle-même.

La plupart des réformes, appelées par M. Hogan, ne sont pas pour nous effrayer; tout au contraire ; mais elles ne réussiront que si elles s'accomplissent dans un esprit éminemment catholique, à la lumière de principes très fermes, très arrêtés, qui les pénètrent et les relient les unes aux autres, comme ils pénètrent et relient les sciences religieuses elles-mêmes. Or il existe aujourd'hui un autre esprit, l'esprit protestant et rationaliste qui a déformé, même chez les catholiques, même chez des prêtres, l'idée exacte des sciences religieuses. C'est à restaurer la vraie notion de ces sciences, leur conception catholique, et à dénoncer et combattre la conception protestante ou semi-protestante qui tend à s'introduire parmi nous, que je voudrais consacrer ces pages.

Et en les écrivant, je répondrai à une pensée de M. Hogan lui-même; elle ressort de l'article II, de son chapitre sur l'apologétique, où il s'exprime en ces termes: « Il n'est pas niable que nous soyons arrivés à une période d'incroyance exceptionnellement profonde et commune... Les germes de doute, semés par la réforme, et dont diverses causes ont longtemps retardé l'éclosion, ont levé à la longue: aujourd'hui, ils ont presque totalement envahi les contrées protestantes, étouffant partout la semence divine de la vérité révélée... Quant aux catholiques, peuvent-ils échapper à des influences si répandues et si nuisibles à la croyance chrétienne?... On doit noter surtout parmi les jeunes gens et les personnes

les plus cultivées et les plus réfléchies, un sentiment toujours croissant des obscurités et des difficultés de leur foi... Certains sont profondément tourmentés et ébranlés ; quelques-uns, hélas! entraînés par le flot montant de l'incroyance. Pour nous, catholiques, le mal est à son début : c'est le moment d'y porter remède (1) ».

Le remède qu'appelait M. Hogan, c'est le plein retour à l'esprit catholique dans l'étude des sciences religieuses et la défiance contre « les germes de doute semés par la réforme ».

I

LA CONCEPTION CATHOLIQUE DES SCIENCES RELIGIEUSES

Les sciences ecclésiastiques, telles qu'elles subsistent encore parmi nous, forment une sorte d'organisme vivant et, comme tout ce qui vit, elles sont sortiesd'un germe unique, le dogme révélé. Au lieu de constituer l'homme, sa créature, dans le seul ordre naturel, Dieu a voulu l'élever jusqu'à lui en l'appelant à la communication de sa propre vie. Il lui manifesta son dessein, au berceau de l'Eden, en se faisant lui-même le précepteur du chef de notre race. Il instruisit Adam sur ses origines, sa destinée et les moyens de l'atteindre ; ce fut là l'objet direct de la révélation primitive, si grave-

(1) *Etudes du Clergé*, pp. 129-133. *Passim.*

ment compromise par la chute adamique, reprise immédiatement après, développée au cours des siècles, et enfin complétée par le Christ et l'Esprit de la Pentecôte.

Nous trouvons aujourd'hui cette révélation dans la Bible, et tout particulièrement dans les 27 livres dont se compose le Nouveau Testament. Quand on étudie ce petit volume, on s'aperçoit qu'il se rattache, par des liens organiques et vivants, à l'économie judaïque, à ces révélations antérieures consignées dans la Bible des anciens Hébreux. Les rédacteurs du Nouveau Testament se réfèrent à tout instant à Moïse, aux prophètes, aux psaumes davidiques; ils les citent, les interprètent et montrent comment ce que ces Anciens ne faisaient qu'annoncer s'est réalisé, lorsque les temps ont été venus. Nos Bibles portent à leur dernière page la liste de ces citations et de ces références, qui sont comme les jointures des deux économies, hébraïque et évangélique. Nous assistons ainsi à la naissance de la première, de la plus importante de nos sciences religieuses, *l'Exégèse*.

Chose indéniable en effet, les apôtres ont été, au sein de l'Eglise, les premiers exégètes, exégètes non pas seulement de la Bible hébraïque, l'ancien Testament, mais de leurs propres écrits, des livres du Nouveau, rédigés par quelques-uns d'entre eux, ou par leurs secrétaires, Marc et Luc. Ces œuvres, très courtes d'ordinaire, toujours incomplètes, dictées par les circonstances, recevaient les

interprétations qui les complétaient dans des leçons orales, beaucoup plus explicites, beaucoup plus compréhensives. Saint Paul annonçait ces explications futures aux Eglises destinataires de ses épîtres.

Lorsque j'irai vers vous, leur disait-il équivalemment, je vous expliquerai de vive voix ce qu'il serait trop long de vous exposer par écrit. Cet enseignement oral qui enveloppait l'autre, qui l'éclairait en le complétant, ne s'est jamais interrompu. Il se continue au sein de l'Eglise et se nomme la *Tradition*, plus vaste, plus riche, et, si j'ose dire, plus précise et plus vivante que l'Ecriture elle-même. Tradition et Ecriture sont adhérentes au sein même de l'Eglise et ne sauraient en être arrachées ; elles ne se soutiennent et ne vivent qu'en elle et par elle, au point de former avec elle cet organisme doctrinal que j'ai décrit ailleurs (1).

« Entre le dogme et l'organisme ecclésiastique existe une véritable homogénéité. Le dogme révélé est surnaturel, il lui faudra nécessairement un organisme surnaturel, confectionné de la main du Christ. L'esprit humain est le sujet et le récepteur suffisant des idées humaines et naturelles ; il les contient, les conserve, les défend et les propage, il les explique et les féconde. Mais voici que Dieu a apporté à la terre des idées divines dans le sens pro-

(1) *L'Eglise ou le Christianisme vivant*, pp. 113-215.

pre et rigoureux de ce mot; il a dû leur constituer un organisme surnaturel non seulement par son principe, la Toute-Puissance qui le confectionna, mais encore surnaturel par le but vers lequel il devra tendre, surnaturel par les éléments qui le composent et les liens qui les rattachent entre eux, surnaturel jusque dans les personnes qui entreront dans sa constitution, par les qualités supérieures et le caractère sacré dont Dieu les gratifiera. Les dogmes s'imposent d'autorité parce qu'ils viennent de Dieu directement. L'organisme qui les porte sera, j'oserai le dire, autoritaire, en ce sens qu'il a reçu de Dieu et non des hommes, ses pouvoirs de posséder, de définir, d'interpréter et de propager la doctrine. Les dogmes sont vivants; il leur faut un organisme perpétuellement vivant pour les perpétuer et les féconder. »

Nous avons dans ces quelques lignes les éléments constitutifs de la première de nos sciences ecclésiastiques : *l'Exégèse*. L'objet principal de l'Exégèse catholique, ce sont les vérités révélées par Dieu et consignées dans les différents livres bibliques. La tradition, plus compréhensive que la Sainte Ecriture et perpétuellement vivante au sein de l'Eglise, est la lumière à laquelle nous devons poursuivre cette interprétation biblique qui est, à elle seule, toute l'Exégèse. Enfin ce travail se continue sous l'œil attentif et la main vigilante de l'Eglise, parce que celle-ci est la dépositaire authentique et l'unique propriétaire du trésor qu'il

s'agit d'inventorier; et en second lieu, parce que l'Esprit-Saint qui a dicté les livres bibliques, anime et éclaire l'Eglise elle-même, et, lorsque besoin est, lui dicte encore, à sa manière, la leçon révélatrice qui détermine le sens de ce qu'il a déclaré précédemment. Tout cela résulte de la nature même des choses, je veux dire *de l'essence du dogme* et *de l'essence de l'Eglise*, du dessein providentiel qui a réglé l'usage de l'un et les attributions de l'autre.

*
* *

Quoique l'on en dise, notre théologie contemporaine n'est que la dogmatique scripturaire, avec tous les développements qu'elles a reçus au cours des siècles. Sans doute cette dogmatique nous y est présentée sous des formes différentes et de moindre autorité que les formes évangéliques, mais qui ont aussi leurs raisons d'être. Les vérités révélées, au lieu de nous apparaître jaillissant de la bouche des prophètes et de Jésus-Christ, sont comme systématisées par le rapprochement que l'on en fait. Les liens logiques qui les unissent sont mis en saillie; elles s'éclairent et se fortifient les unes les autres, et surtout elles se précisent grâce à une terminologie très étudiée dont le sens a été déterminé par l'autorité des conciles, à tout le moins par un long usage que l'Eglise a consacré. Le seul fait que ces vérités révélées se tiennent et s'enchaînent, indique assez

qu'il y en a de principales, portant en elles toutes les autres. Les arguments théologiques ont le plus souvent pour but de faire sortir celles-ci des principes qui les contiennent et de montrer que, si elles ne brillent pas de la même évidence, elles sont du moins fortes de la même certitude. C'est tout cela qui fait de la théologie une science proprement dite.

Lorsque l'on veut déprécier cette science, on l'appelle dédaigneusement la scolastique, et l'on entend la charger par ce seul mot de tous les méfaits commis par certains théologiens, aux époques de décadence, au quatorzième et au quinzième siècles par exemple. L'esprit de système poussé à l'excès engendra bien des abus ; on se perdit dans des discussions subtiles et stériles, qui firent négliger les questions vraiment importantes et positives, qu'il y a toujours intérêt à approfondir et à revivifier. Mais en quoi donc la théologie moderne et surtout contemporaine, est-elle responsable de ces vieux abus, oubliés depuis longtemps? Ce qu'il y aurait à reprocher à notre théologie des deux derniers siècles, ce n'est ni cette subtilité ni ces raffinements de méthode dont on abusait autrefois ; ce serait bien plutôt la brièveté de ses manuels, l'insuffisance de ses démonstrations, un appauvrissement qui venait de ce qu'elle ne puisait plus assez largement aux bonnes sources, scripturaires et patristiques. Ce fut bien là son état à cette époque malheureuse et

incrédule du dix-huitième siècle, qui prépara notre grande révolution. Les temps qui suivirent cette révolution, prête à se renouveler sous des formes un peu différentes, virent se perpétuer la même insuffisance des études ecclésiastiques. Les hommes manquaient, et plus encore peut-être les ressources matérielles, nécessaires pour les longues et patientes investigations dans tous les ordres de la pensée.

Mais on est précisement en train, depuis vingt ans surtout, de remédier à cette situation. La science théologique tend à se renouveler dans nos grands centres d'études et en particulier à Rome. On n'y a point délaissé la scolastique ; elle sera toujours nécessaire pour former notre jeunesse sacerdotale, pour donner de la précision et de la clarté à ses idées, pour lui apprendre à penser et à raisonner. Mais cet enseignement scolastique s'est laissé pénétrer par un apport scripturaire et patristique plus considérable. Franzelin est peut-être le théologien chez lequel s'est le plus nettement dessinée cette réforme. Ce n'est pas un petit texte scripturaire ou patristique qu'il allègue, en passant et comme à regret, pour appuyer sa thèse; c'est tout un ensemble de citations qui manifeste la pensée d'un écrivain sacré, d'un ou de plusieurs docteurs, sur la question débattue. Et Franzelin a eu soin de nous dire à l'avance et très longuement l'autorité du texte inspiré et de la tradition dans deux traités préliminaires qui sont de véritables

chefs-d'œuvre : *De scriptura sacrâ, de traditione* (1). Qu'on cesse donc de nous fatiguer les oreilles avec ce reproche de scolatisque démodée ; ce qui est démodé et usé, c'est ce reproche lui-même.

Si je voulais me livrer ici à des représailles, rien ne me serait plus facile. Les Kantiens n'ont-ils pas inventé une scolastique à rebours, cent fois plus obscure que l'ancienne, avec laquelle ils essaient de corrompre le génie français ? N'ont-ils pas érigé l'obscurité en système, et dans ces choses de raison qui devraient se recommander par leur clarté ? Que la théologie ait des mystères, c'est tout naturel ; et encore son rôle est de les élucider dans la mesure permise à l'esprit humain. Mais que nos néo-Kantiens ne trouvent pas dans la langue philosophique, naguère parlée par Descartes, Bossuet, Fénélon et Malbranche, de suffisantes ressources pour traduire leurs concepts, je n'y vois aucune autre explication que celle-ci : c'est que leurs concepts sont mal venus et encore informes. Pour eux comme pour les humbles mortels, le vers du poète demeure exact : ce que

(1) Je pourrais joindre ici au nom de Franzelin celui de Palmieri. Les théologiens les plus hostiles aux idées philosophiques de ce dernier, sont contraints de reconnaître que ses traités sont des modèles d'analyse scripturaire et patristique. Il est de mode aussi, depuis quelque temps, au sein de la nouvelle école, de déprécier les traités *De Traditione* et *de Scripturâ Sacrâ* de Franzelin ; c'est, dit-on, la partie de son œuvre qui a la première vieilli. La connaît-on bien ? Ou plutôt ne serait-ce pas que ces deux chefs-d'œuvre sont une inébranlable digue contre laquelle se brisent toutes les nouveautés malsaines ? On l'a senti.

l'on conçoit bien s'énonce clairement. L'un des plus pénétrants métaphysiciens que nous ayons eus en France à la fin du dernier siècle, le P. Th. de Régnon, a une page saisissante sur la clarté. S'adressant aux théologiens, il écrit : « Nous ne demandons pas à comprendre le mystère, mais à comprendre ce que vous nous en dites... Plus nous rendrons claire cette science, plus nos explications seront rationnelles et faciles à comprendre, et plus aussi la divine obscurité du mystère manifestera à nos yeux son impénétrabilité, comme il en est des étoiles qui fuient davantage à mesure qu'on les regarde avec des lunettes plus rapprochantes (1) ». Les docteurs du Kantisme ont une autre méthode; ce ne sont pas des étoiles qu'ils découvrent dans les épais brouillards d'Outre-Rhin, mais de pâles météores, et leurs lunettes, au lieu d'être rapprochantes, ont des verres opaques et enfumés.

Une considération très simple suffirait pour mettre notre théologie contemporaine au-dessus de toute contestation, et je l'ai déjà indiquée; c'est que cette théologie est la résultante et comme le dernier épanouissement de la dogmatique scripturaire. Je m'étonne qu'on le comprenne aussi peu, à une époque où l'on nous parle tant de l'évolution des dogmes. Nous-même, nous en dirons tout à l'heure assez pour montrer combien cette évolution est légitime. Mais comment se traduit-elle ? A quoi

(1) *Études de théologie positive*, tome II.

aboutit-elle, si ce n'est pas à notre théologie contemporaine qui, seule, nous révèle pleinement et parfaitement la façon dont l'Eglise elle-même la comprend. On aura beau récriminer contre les théologiens et leurs systèmes, contre la scolastique et ses abus, il n'en demeure pas moins vrai que toutes les parties essentielles de cette science, ce qui forme sa charpente, son ossature, c'est la dogmatique révélée. On se plaît à établir une sorte de contraste poussé parfois jusqu'à l'opposition, entre la dogmatique scripturaire et la dogmatique théologique; ce jeu dangereux et malsain révèle un esprit bien superficiel. Lorsqu'on y regarde d'un peu près, ce qui frappe, c'est leur similitude, disons même leur identité. A combien de thèses du traité de Franzelin : *de Verbo incarnato*, pourrait-on toucher un peu à fond, sans entamer la Christologie de saint Jean? Je ne crois pas qu'il y en ait une seule. Y eût-il des différences beaucoup plus accentuées, qu'est-ce que cela signifie? une seule chose : c'est que le dogme s'est développé; il a évolué, comme l'on dit aujourd'hui. Et les plus chauds partisans de l'évolution viendraient nous le reprocher! Ils voudraient retrancher de la théologie ce qu'ils ne découvrent pas dans l'Evangile! C'est à peu près comme si l'on voulait raccourcir l'homme parvenu au plein épanouissement de sa force, de manière à le recoucher dans son berceau de nouveau-né.

*
* *

On parle beaucoup aujourd'hui de l'histoire des dogmes et de leur développement. On dit assez justement du reste que, chez les catholiques, cette histoire est encore à faire, tandis qu'elle est beaucoup plus avancée chez les protestants. Il serait juste aussi de constater que nous possédons tous les éléments de cette science, qu'il suffira de les rapprocher et de les coordonner pour la créer de toutes pièces, que cette création est déjà commencée (1), mais qu'il y faut porter une grande prudence avec la crainte de subir les influences de l'érudition protestante, précisément parce ce qu'elle a devancé la nôtre. Cette science nouvelle ne doit nullement nous effrayer et beaucoup moins encore l'évolution dogmatique qui en fait comme le fond. L'immutabilité de nos dogmes n'a pas été toujours bien comprise; elle n'est nullement synonyme d'immobilité et de mort. Tout au contraire, cette immutabilité est et doit être le point de départ d'un mouvement fécond, le principe de ce progrès dont Vincent de Lérins formulait les lois dès le cinquième siècle. On se plaît à comparer les dogmes à des semences; j'accepte cette comparaison, à la condition de la bien entendre. Donc ces germes lumineux furent jetés par le Christ et l'Esprit de la Pentecôte dans le vaste sein de l'Eglise, et nous les retrouvons dans les livres inspirés et la tradition. Leur croissance

(1) Elle tient une certaine place jusque dans nos manuels d'histoire pour les collèges : voir celui de M. le chanoine Menuge.

commença dès lors et elle se continue sous les chaudes effluves de l'Esprit qui les apporta; l'Eglise la dirige ; mille causes accidentelles l'accélèrent et parfois la ralentissent. Les dogmes secondaires tout d'abord inaperçus se dégagent; d'implicites qu'ils étaient ils deviennent de plus en plus explicites et rayonnants de lumière. En quoi tout ceci contredit-il la vieille Doctrine catholique et la sainte immutabilité de notre dogmatique révélée?

Je sais ce que l'on dit à ce sujet : Il y a changement, modification dans l'essence même des dogmes; et la preuve, c'est que les mots qui les expriment changent, et que les formules mêmes conciliaires ne sont point aussi intangibles qu'on le prétendait naguère encore ; de plus les premiers docteurs ne parlaient point comme les écrivains ecclésiastiques d'aujourd'hui ; les pères anténicéens ont un langage contraire à la définition même de Nicée, à tel point que l'Eglise ne l'eût point toléré après ce concile, et ne le tolérerait pas davantage en ce vingtième siècle. Telles sont en résumé les objections principales de nos adversaires, et elles ne sont point sans impressionner un certain nombre de catholiques.

Leur solution me semble cependant assez aisée. Et d'abord nous attendons qu'on nous montre un changement, une modification essentielle dans un décret conciliaire. Je n'entends point par là, comme il est de toute évidence, les développements fort légitimes que bon nombre de ces définitions ont

reçus dans des conciles postérieurs, développements qui n'ont servi qu'à mettre en une plus vive lumière, ce qui avait été décrété en premier lieu ; ce serait condamner à l'avance et en principe tout le progrès doctrinal dont l'Eglise est l'instrument. Je veux dire que nos adversaires sont encore à établir qu'un concile ait jamais retracté ou entamé, si légèrement que ce soit, un point quelconque de la doctrine, déjà défini par l'autorité compétente au sein de l'Eglise.

Que les docteurs aient été amenés à modifier ou à reprouver absolument des expressions employées ou tolérées avant eux par d'autres docteurs ou même par des Pères de l'Eglise, c'est tout autre chose et rien n'est plus aisé à expliquer.

Les langues varient surtout quand elles sont vivantes, et précisément parce qu'elles sont vivantes. On peut affirmer la même chose, quoique à un degré moindre, des langues mortes, parce qu'elles ressuscitent sur les lèvres des savants qui les utilisent. Certains mots changent peu à peu de signification ; il s'y loge d'autres idées. Comment voulez-vous que les gardiens de la doctrine, précisément pour la garder intacte, inviolée, ne soient pas contraints de repousser des formules qui tout d'abord semblaient l'exprimer assez bien, dès lors que ces formules deviennent évidemment inexactes. On le vit bien après le concile de Nicée, qui avait fixé le dogme dans l'un de ces mots intangibles, qui, une fois arrêtés, demeurent

éternellement : c'était le mot : ὁμοούσιος, exprimant à ravir l'absolue identité de substance entre le père et le fils. Grâce aux insidieuses menées des semi-ariens, une autre expression tendit à se glisser dans les polémiques religieuses d'alors, et dans certains formulaires de foi. Des évêques catholiques se laissèrent prendre à une sorte de synonymie apparente, que de grands docteurs eux-mêmes s'ingénièrent à justifier. On disait ὁμοιούσιοσ au lieu de ὁμοούσιος. Mais peu à peu, la signification avouée et primitive se modifiait et ce prétendu synomyme n'exprimait plus qu'une certaine analogie ou similitude, au lieu de la rigoureuse identité de substance entre les deux personnes de la Trinité. Il fallait dès lors frapper d'une irrévocable condamnation cette locution dangereuse, revenir définitivement à l'ὁμοούσιος de Nicée ; et c'est ce qui fut fait.

Les inexactitudes des Pères anténicéens dont on fait encore grand bruit à certains jours dans quelques revues catholiques, s'expliquent par des considérations analogues. On dit généralement qu'aux époques où ces derniers écrivaient, le langage théologique n'était point encore formé, ce qui signifie que les mots y avaient un sens vague et imprécis. L'idée théologique pouvait être, et à mon avis était précise et arrêtée, non seulement dans l'esprit de l'Église, éclairée du Saint-Esprit ; mais elle était suffisamment nette dans l'esprit des docteurs, y compris la plupart de ceux qui en ont

écrit incorrectement. La pensée nette et claire crée peu à peu son expression précise; elle la cherche jusqu'à ce qu'elle l'ait trouvée, et c'est parce qu'elle a conscience d'elle-même et de la direction à suivre, qu'elle finit par émerger et resplendir dans une définition authentique de l'Église. Toutes les incorrections dont on nous parle ne réussirent point à la voiler; les mots vieillis qu'elle laissa sur son chemin n'étonneront que ceux qui ne connaissent rien à sa richesse, aux multiples aspects qu'elle présente successivement. Notons ici quelques exemples des plus saisissants.

Le λόγος du quatrième Évangile eût-il été, ce que je ne crois pas, emprunté à Philon, qu'importe? si ce mot, subissant l'une de ces transformations dont je parlais, exprime sous la plume de saint Jean l'idée essentiellement hébraïque et révélée, tant de fois rencontrée dans les *Proverbes*, la *Sagesse* et l'*Écclésiastique ;* si le λόγος du texte grec, le *Verbum* de la Vulgate, est le *Sapientia* de l'Ancien Testament? Un peu plus tard, les docteurs auront à le considérer : *Apud Deum*, dans le sein du Père. Comment exprimer cette inexprimable génération qui, ici-bas, n'a rien d'analogue, si ce n'est la conception de la pensée dans l'esprit humain ? De plus, ces docteurs avaient lu dans saint Jean que tout avait été créé par lui : *Omnia per ipsum facta sunt*, et dans saint Paul, que tout avait été fondé en lui au ciel et sur la terre : *Quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra*. Voici donc deux états un peu

différents pour ce Verbe, selon qu'on le considère comme caché dans le sein du Père, avant le temps, aux profondeurs insondables de l'Eternité, ou bien comme exprimé, d'une certaine manière, et explicité dans la création : Ce sera le λόγος ἐνδιάθετος et le λόγος Προφορικός (1). Saint Jean avait dit : le Verbe était Dieu : *Deus erat Verbum ;* saint Paul, précisant davantage, met l'accent sur son égalité de nature avec le Père : *arbitratus est esse se æqualem Deo.* Mais comment concilier cette égalité avec sa génération ? Celui qui est engendré, d'après notre manière de concevoir, est postérieur et inférieur à celui qui engendre. Oui, mais en Dieu cette postériorité n'existe pas ; elle n'est que logique, comme nous disons, ce qui signifie qu'elle n'a d'existence que dans notre manière de concevoir. Et il en est de même de l'infériorité avec cette difficulté en plus, c'est que le Verbe, égal au Père parce qu'il lui est consubstantiel, a contracté, en s'incarnant, une infériorité réelle par rapport à ce Père. *Pater major me est ;* le Père est plus grand que moi, disait-il, que moi Homme-Dieu, considéré dans la totalité indivisible de mon être complexe et nouveau.

Et c'est cette idée du Verbe, si insondable, si étrange, si en dehors de toute analogie, aux aspects si multiples et parfois opposés en apparence, qu'il faudra rendre avec une rigoureuse exactitude, dans

(1) Voir dans Scheeben, *Histoire des Dogmes*, un résumé de ces variations de langage, notamment les inexactitudes de Saint Justin et la manière de les expliquer.

un grec appauvri et un latin déjà en décadence, avec des mots imparfaits et changeants, sans parler des oppositions entre ces deux idiômes, oppositions si difficiles à réduire, comme on le vit pour les mots d'hypostase, de personne, d'essence et autres encore. Et l'on s'étonnerait que les premiers écrivains ecclésiastiques, orateurs et parfois poètes en même temps que philosophes et théologiens, aient eu des incorrections de langage! Ce qui m'étonne, moi, c'est que ces incorrections n'aient point été vingt fois plus nombreuses ; c'est que les confusions ne nous semblent point inextricables. Et s'il en a été ainsi, c'est que l'idée qui se débattait au milieu de ce cliquetis de mots impropres, était très nette et très précise dans l'intellect ecclésiastique ; c'est que, par sa force intrinsèque, elle tendait à se développer et à s'expliciter elle-même, à se manifester sous ses différents aspects; c'est que l'Esprit révélateur qui l'avait apportée au monde, veillait à son développement, à son évolution. La divinité de la révélation transparaît à mes yeux, à raison même des difficultés que son développement théologique a rencontrées dans l'imperfection de nos langues, sans parler des mauvaises passions engagées dans ces luttes théologiques. Si la vérité s'y voilait d'ombres pour quelque temps, c'était pour réapparaître bientôt plus radieuse.

Voilà ce qu'il ne faudrait jamais oublier lorsqu'on lit les auteurs protestants, et aussi lorsqu'on met la main à l'histoire des dogmes, qui ne sera correcte-

ment écrite que par des théologiens, unissant la précision de la doctrine à une érudition de plus en plus facile à acquérir.

On élève une autre difficulté contre l'immutabilité progressive de nos dogmes. Les formules dogmatiques ont emprunté des idées tout humaines, tout d'abord au Platonisme. Saint Augustin a introduit un certain nombre de ces idées dans les concepts les plus essentiels de la doctrine. Le moyen âge a fait des emprunts analogues à l'Aristotélisme. Comment, dès lors, reconnaître comme divins ces éléments passablement hétérogènes ?

La solution de cette difficulté, s'il y a difficulté, sort de la nature même du dogme et de la notion de son développement. Répétons-le, le dogme est vivant, donc il se développe. « Une chose grandit, a écrit Newmann, en mêlant à sa propre substance des matières extérieures, et cette absorption ou assimilation est complète quand la matière appropriée ne fait plus qu'un avec l'être qui l'a reçue. » Mais s'approprier ainsi une chose, une matière, pour un être vivant, ce n'est pas changer, c'est se nourrir, se fortifier ; c'est se développer aussi. Il en est de même du dogme par rapport aux idées humaines ou scientifiques. Ce dogme porte en lui un principe vital qui a la faculté de saisir certaines idées dans le milieu où il évolue, parce qu'il y a, entre lui et ces idées, des analogies, plus que cela, des rapports essentiels et une sorte de parenté. L'assimilation, nécessairement lente, ne se fait qu'à cause de cette

parenté elle-même qui s'éprouve, se démontre dans l'acte assimilateur. Saint Jean avait dit : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis;* et l'Église traduit immédiatement *et homo factus est.* C'est tout le dogme de l'union hypostatique, avec ses éléments essentiels : l'humanité unie au Verbe de manière à ne former avec lui qu'un seul être, une seule personne, qui est le Christ. Mieux on connaîtra les deux termes de l'union et cette union elle-même, plus le mystère nous apparaîtra dans son infinie richesse. L'un des termes de cette union, c'est l'humanité sainte du Christ, pareille à la nôtre, je dirais identique, si ce mot n'appelait des réserves relatives aux suites de notre déchéance originelle. Si la science psycho-physiologique, qui analyse le composé humain, progresse et éclaire plus à fond l'homme qu'est chacun de nous, l'homme qu'était le Christ aux jours de sa vie mortelle, pourquoi défendrez-vous à la science théologique de profiter de la science humaine en question, la psycho-physiologie ou l'anthropologie ? Celle-ci est-elle si sûre et n'est-elle pas hétérogène à la première, direz-vous peut-être ? Je le sais comme vous, aussi l'enrichissement sera contrôlé, éprouvé, longuement discuté ; l'assimilation, si elle se fait, sera laborieuse. Supposons qu'elle se produise sur un point déterminé, l'élément qui sera entré dans l'organisme doctrinal de l'Église, dans son concept christologique, ne sera plus simplement scientifique et anthropologique, mais théologique et, si je l'ose dire,

divino-humain. Il s'insérera dans notre traité : de *Verbo incarnato*, sans rien déranger à la divine économie de la révélation qu'il mettra au contraire dans une lumière plus vive. N'est-ce pas ce qui eut lieu après la double querelle du docétisme et du monothélisme et même du pélagianisme? Il serait trop long d'entrer dans des détails : nos lecteurs suppléront aisément à ce que nous ne saurions exposer ici.

L'histoire des dogmes n'est rien autre chose que l'histoire de tous ces développements. Ses sources nous apparaissent dès lors ; ce sont nos conciles eux-mêmes, avec les débats qui les ont précédés et déterminés, qui y ont eu leur répercussion et y ont trouvé leur solution dernière. Ce sont encore les écrits des Pères et des théologiens, ceux aussi des hérétiques et surtout des hérésiarques qu'ils ont combattus. Pour écrire cette histoire, il faut avoir sous les yeux ces différentes sources toujours ouvertes, les exploiter, et y tout juger à la lumière de l'indéfectible tradition catholique. C'est chose délicate, difficile, et de nos jours peu comprise et généralement mal conduite, car il y a manqué le sens catholique, l'esprit de foi.

Je crois remarquer une tendance à remplacer, dans nos grands séminaires, la théologie scolastique, oh! bien peu scolastique, qui y est enseignée, par cette histoire des dogmes. C'est là encore une tendance essentiellement protestante. Les réformés, n'ayant plus ou presque plus de dogmatique arrêtée

et reconnue de tous, étudient l'histoire de ces dogmes qui, chez eux, se sont effondrés, un peu comme dans notre université française on étudie, ou du moins l'on étudiait, naguère, au temps de Cousin, l'histoire des systèmes philosophiques, pour masquer l'absence de toute philosophie. Du jour où pareille modification se serait consommée dans les grands séminaires, on y élèverait de jeunes générations cléricales qui n'auraient, sur les matières les plus essentielles, que des idées vagues et imprécises et seraient incapables de bien faire un catéchisme. Rien ne saurait remplacer notre théologie dogmatique ; les protestants orthodoxes l'ont compris à leur manière ; pour protéger quelques débris de dogmatique révélée, ils gardent dans leurs facultés ce qu'ils appellent une théologie systématique, qui se rapproche un peu de nos cours de dogmes. A côté de ces cours, que l'on fasse une place considérable à l'histoire des dogmes proprement dite, rien de mieux. La théologie contemporaine en bénéficiera ; elle deviendra plus positive et plus riche. Mais la supprimer serait la plus lourde des fautes et les conséquences en seraient funestes. On aurait fait un grand pas dans ce chemin de décomposition doctrinale où l'on ne s'est que déjà trop avancé.

***

Nous voici désormais en possession de la conception catholique de nos principales sciences reli-

gieuses : *la théologie, l'exégèse* et *l'histoire des dogmes*. Trois autres au moins restent encore : le droit canonique, l'histoire ecclésiastique et la liturgie. Nous n'en saurions quasi rien dire, sans dépasser les limites du plan que nous nous sommes tracé. L'important serait de bien comprendre que la dogmatique révélée qui est l'objet, direct, principal et quasi exclusif de l'exégèse, de l'histoire des dogmes et de la théologie, se retrouve au fond de toutes les autres sciences religieuses, les domine et les éclaire.

Le droit canonique ou la législation de l'Eglise, règle, en son propre sein, la condition des personnes et des choses, et détermine les rapports de l'Eglise elle-même avec la société civile. Cette législation ne se conçoit pas sans le dogme. Celui-ci n'est-il pas incarné dans l'institution catholique elle-même ? Les protestants nous disent et les néo-catholiques nous répètent que le Christianisme est une vie. Oui sans doute, mais une vie consciente d'elle-même, une vie éclairée par une doctrine qui nous enseigne d'où vient cette vie, où elle va et comment elle doit se comporter et agir, car l'action achève tout. S'il fallait définir le Christianisme, je dirais qu'il est une idée vivante et agissante ; c'est le Verbe-Lumière incarné dans l'Eglise et y développant toutes ses virtualités rédemptrices. Cette Eglise, pour régler son action, a des lois qui dérivent de son dogme et n'en sont que des applications pratiques aux personnes et

aux choses. Interprétez ces lois à la lumière de leurs principes révélés et vous aurez un droit canonique catholique.

Puisque l'Eglise agit, parce qu'elle est vivante, elle a une histoire qui se déroule depuis vingt siècles. Elle combat et est combattue ; elle progresse et parfois recule ; elle a de partiels triomphes et aussi des défaites qui ne sont jamais définitives ; elle envahit et sanctifie le monde et les siècles ; et à certaines époques, elle est envahie et çà et là corrompue par le monde et par le siècle ; elle a toujours besoin d'épuration et de réformes ; Dieu sait bien les imposer à certaines heures. Pour décrire et apprécier toute cette trame, mêlée et parfois confuse, toujours édifiante par certains côtés, toujours attristante par d'autres, consultez le dogme, inspirez-vous des prescriptions qui en sortent et dites la vérité sur tout et à tous, sans orgueilleuses provocations ni lâches réticences.

J'aurais dû placer la liturgie immédiatement après la Sainte-Ecriture et avant la théologie dont elle est l'une des sources. Ne nous offre-t-elle pas en effet les formules consacrées dans lesquelles l'Eglise, animée du Saint-Esprit, a mis le meilleur de son âme, ses aspirations les plus hautes et ses désirs les plus intimes, ses appels éplorés et confiants à la miséricorde divine, et souvent aussi ses douleurs et ses craintes, ses émotions en parcourant le cycle annuel de ses fêtes, la commémoration des grands événements de la vie, de la

passion, de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Sauveur, les souvenirs de la Vierge mère, des martyrs et des saints. Là aussi se trouvent les rites sacramentels qui contiennent et communiquent la grâce, rites institués par Jésus-Christ en personne, complétés et expliqués par les apôtres, recueillis et appliqués par l'Eglise. Ce qui se retrouve dans ces rites et leurs formules, dans les fêtes et les cérémonies du culte chrétien, dont Mgr Duchêne n'a raconté les origines qu'en partie, dans la *Prière Antique* dont le savant bénédictin Don Cabrol achèvera de nous exposer les sublimes grandeurs, ce qui éclaire et anime toutes ces manifestations de la piété catholique, c'est la révélation, c'est la dogmatique sacrée ; elle est partout et soutient tout dans les sciences ecclésiastiques elles-mêmes.

Si bref soit-il, le programme que je viens d'en donner, semblera-t-il si étroit à ceux-là mêmes qui se sont réservé, dans leur modestie, le monopole de la largeur d'esprit et de la science bien informée? Je ne le sais et ne m'en soucie guère. Très volontiers je l'accorde, toutes ces sciences sont susceptibles de perfectionnement et de progrès, et la façon dont elle sont enseignées parmi nous appelle des modifications. Que la théologie, sans cesser d'être systématique et même scolastique, reçoive de nouveaux développements scripturaires et patristiques; que l'exégèse devienne de plus en plus scientifique et philologique;

que l'histoire des dogmes soit détachée du reste de l'histoire ecclésiastique, afin de mieux nous montrer, dans sa merveilleuse progression à travers les siècles, la sainte révélation, j'y applaudirai de tout cœur. Ces réformes, je les souhaitais il y a longtemps déjà. En ouvrant un modeste cours d'apologétique à l'institut catholique d'Angers, je prononçais ces paroles qui n'ont rien perdu de leur à-propos : « Il faut bien chercher la pensée divine où l'Esprit révélateur l'a consignée, dans les parties si diverses du Nouveau Testament, dans les quarante-six livres dont l'Ancien se compose. Ce sont là comme autant de carrières où se rencontre, plus ou moins abondante, la substance dogmatique qui doit nécessairement entrer dans nos expositions apologétiques et nos thèses de théologie. Nous possédons, de la Bible, différentes versions plus ou moins anciennes et d'autorité inégale, versions latine, grecque, hébraïque, syriaque, copte, arabe. La critique verbale de l'Ecriture Sainte suppose nécessairement la connaissance approfondie et comparée de nos langues classiques, le grec et le latin, et de presque toutes les langues sémitiques. C'est vous dire assez que, seuls, des philologues très érudits et très laborieux peuvent mener à terme une tâche si compliquée (1). »

J'ajoutais à propos des études historiques : « Naguère M. Ernest Lavisse retraçait en Sorbonne les

(1) *L'incrédulité contemporaine et la défense catholique; introduction.*

progrès immenses déjà réalisés dans les sciences historiques. Il énumérait avec une fierté légitime les instruments de travail que l'on met entre les mains des jeunes étudiants : épigraphie grecque et romaine, paléographie, diplomatique, critique et interprétation des textes, tout leur est rendu facile ; les sources du haut savoir s'ouvrent larges et abondantes devant eux. Il n'est que trop aisé de prévoir l'usage qu'ils en feront contre l'Eglise dont ils dénatureront les intentions et la conduite. Pour réfuter leurs élucubrations, il nous faut un outillage aussi puissant que le leur. »

J'ai appelé les mêmes améliorations pour les autres branches du savoir religieux, avant d'avoir entendu les aigres remontrances de nos adversaires d'aujourd'hui. Mais à mesure que j'ai vu les altérations que ces derniers ont fait subir à toutes ces sciences, j'ai mieux compris la nécessité de les cultiver dans un esprit sérieusement catholique et de respecter ce qui en fait le noyau essentiel, la *dogmatique*. C'est surtout par le dedans qu'elles s'éclairent, je veux dire, par la pénétration des principes qui les portent et sont leur raison d'être. Ces principes doivent présider à tous leurs développements, comme ils ont présidé à leurs origines premières. Les sciences connexes ne leur seront utiles, ne leur apporteront une contribution efficace, qu'à la condition, non seulement de ne contrarier en rien leurs données primitives et révélées, mais de les confirmer et de les fortifier. Ce qui

nous reste à dire en sera comme la contre-preuve.

II

CONCEPTION PROTESTANTE DES SCIENCES RELIGIEUSES

Le Protestantisme a commis contre les sciences religieuses un triple attentat. Il a produit une sorte de dislocation dans leur ensemble, les tournant les unes contre les autres en une inexplicable haine dont toutes et chacune ont été victimes. Il les a, en second lieu, déracinées de leur vrai terrain de culture, ou plus simplement il les a arrachées au sein de l'Église où elles s'étaient formées et avaient grandi. Et enfin il les a si bien pénétrées de son venin que toutes ont subi une transformation radicale, qui les a rendues aussi malfaisantes qu'elles étaient utiles auparavant. Cette transformation ne s'est point opérée brusquement ; mais aujourd'hui, c'est chose faite, le désastre est irréparable, et nous, catholiques, nous en ressentons le terrible contrecoup.

La dislocation des sciences religieuses apparaît dès le début de la réforme. Luther en fut le premier auteur ; n'enveloppait-il pas dans une égale haine le pape et les théologiens, le magistère ecclésiastique et l'évolution doctrinale dont ce magistère avait été l'instrument. Chose bien digne de remarque, les protestants, ces chauds partisans du progrès des

lumières, commencèrent par essayer d'éteindre toutes celles qui s'étaient allumées au cours des seize siècles que l'Église avait déjà vécus. Ils entreprirent de la ramener à son berceau, au pur évangile, comme ils disaient alors ; mais si nous comprenons mieux aujourd'hui que jamais, ainsi qu'on le prétend, l'évolution des choses vivantes, du dogme comme de tout le reste, il nous sera impossible de souscrire à cette tentative d'amputer, d'un coup, toute cette merveilleuse et légitime croissance de la dogmatique révélée. Et pourtant tel était bien le projet des réformateurs, celui de leur chef qui répétait comme devise : *solve Thomam, dissipabo Ecclesiam :* débarrassez-moi de l'odieuse scolastique et du docteur qui en est la personnification, Thomas d'Aquin ; et je me charge, à moi tout seul, de mettre en morceaux l'édifice catholique, et cela au nom du pur évangile. C'était vaine forfanterie sans aucun doute ; mais ce qui n'était pas vain, ce qui demeure aujourd'hui comme alors, c'est l'union essentielle de la théologie, ou plus exactement de la dogmatique en son plein épanouissement, et de la hiérarchie ecclésiastique, résumée dans le Pape. Touchez-vous de façon essentielle au pouvoir pontifical, c'est la hiérarchie entière qui chancelle ; ce sont les conciles que l'on tient bientôt pour nuls et non avenus ; c'est le dogme entamé, non pas dans ses conclusions lointaines, mais dans ses éléments primordiaux ; c'est la révélation entière qui est en péril.

Je le disais plus haut, les protestants n'en vinrent

point là du premier coup. Ils gardèrent même jusque vers le milieu du dix-septième siècle une sorte de scolastique, tout en récriminant contre celle de l'Église. Ils exagéraient certaines thèses très véritables, afin d'en tirer des conclusions opposées aux pratiques catholiques. Ainsi en fut-il de la satisfaction vicaire du Christ, comme ils disent, dont ils exaltaient la surabondance, dans le but de dispenser les fidèles de toutes satisfactions personnelles et de toutes pratiques de pénitence. Quelques-uns d'entre eux et des plus éminents prévoyaient ou craignaient la destruction de toute dogmatique. Ils s'efforcèrent d'en sauver quelque chose, tout en faisant très large la part du feu. La scolastique devait être sacrifiée par exemple, mais il fallait conserver les Pères de l'Église. Les conciles occidentaux avaient corrompu la foi, mais les synodes grecs, en d'autres termes les premiers conciles œcuméniques, en avaient fortifié les bases. Ces demi-mesures conservatrices ne conservèrent rien du tout ; les doctrines ont en elles une force fatale en vertu de laquelle leurs plus extrêmes conséquences finissent, un jour ou l'autre, par s'imposer. La hiérarchie catholique, une fois niée et détruite, devait entraîner dans sa ruine tout le développement doctrinal opéré au cours des siècles, et c'est là ce qui s'est produit. La théologie catholique depuis saint Justin jusqu'à saint Thomas et ses commentateurs, fit place à la Bible toute seule. Un abîme sans fond se creusa entre cette Bible et la théologie traditionnelle.

*
* *

Le second attentat du Protestantisme contre les sciences ecclésiastiques est de les avoir arrachées au sein de l'Église. Ici surtout, éclate la contradiction entre la conception protestante et la conception catholique. D'après celle-ci par exemple, l'Écriture est postérieure à la tradition ; l'enseignement oral a précédé les deux Testaments et en particulier le Nouveau. La doctrine révélée fut confiée au Collège apostolique avant d'être écrite, et l'Église, héritière des apôtres, la transmet et l'interprète. L'exégèse, la première des sciences ecclésiastiques, est aussi la plus réservée ; elle ne peut exister et se développer que sous le contrôle et la direction de l'Église. Or, que fit le Protestantisme ? il prit cette Bible catholique et en confia l'interprétation au sens privé. Les ministres luthériens ou calvinistes ne sont en effet qu'une hiérarchie bâtarde qui aurait mauvaise grâce à vouloir se substituer à l'ancienne. Et même est-ce une hiérarchie ?

Un secret pressentiment avertissait les chefs de la Réforme qu'ils posaient ainsi le principe du plus effroyable individualisme. Et l'individualisme n'est-il pas essentiellement destructeur de tous les liens sociaux, en particulier des liens religieux, ou plutôt de la religion elle-même ? Ici encore on voulut se garantir contre ce qu'il

devait avoir de corrosif, en renforçant l'autorité de la Bible. On exagéra ce que les protestants d'aujourd'hui appellent la théopneustie, en soutenant que Dieu avait dicté jusqu'aux moindres mots, jusqu'aux moindres formules. Ces textes n'en devaient paraître, croyait-on, que plus sacrés et plus vénérables; on eut la superstition de la Bible au lieu d'en avoir le respect. Tout cela ne servit à rien; dès lors que l'interprétation de ces textes était abandonnée au sens privé, celui-ci avait toute licence pour percer l'écorce de la lettre et s'assurer, seul et sans contrôle, de la substance qui y était contenue. Dès le milieu du dix-huitième siècle, il ne restait plus rien de cette substance doctrinale; le rationalisme avait tout dévoré, ainsi qu'en font foi les fameux fragments de Wolfenbüttel et les âpres et interminables discussions qui s'élevèrent à ce sujet (1). Reimarus, qui en fut l'auteur, va aussi loin que Strauss, et mes lecteurs savent ce que ce dernier a fait du Christianisme tout entier, dans sa *Vie de Jésus*.

Restait cependant à asseoir toutes ces négations sur une base philosophique. Kant l'avait préparée en opérant, dans l'ensemble des connaissances humaines, une dislocation dont celle que nous étudions en ce moment n'est que le contre-coup. Son but était de ruiner la connaissance intellectuelle, en respectant, en solidifiant même, préten-

(1) Voir l'*Histoire des idées religieuses en Allemagne* par *Lichtenberger*, ou bien encore son *Encyclopédie* : art. *Reimarus*.

dait-il, la connaissance sensible ou expérimentale et scientifique. Plus de métaphysique, soit de Dieu, soit de l'âme, soit de la matière ; ni psychologie fondamentale, ni cosmologie, ni théodicée naturelle ; mais des sciences physiques, naturelles, historiques ou encore sociologiques ; tout ce qui relève de l'expérience, de l'expérimentation. Et précisément à l'époque où Kant parut, les sciences physiques et naturelles étaient en plein progrès, les sciences chimiques et biologiques devaient venir un peu plus tard, et aussi les sciences philologiques et historiques. Ces dernières devaient tout naturellement servir à l'exégèse ; l'étude des textes sacrés dans leurs différentes versions devenait plus aisée et se répandait dans les universités allemandes, fondées autrefois, pour le plus grand nombre (1), par les populations catholiques du moyen âge, et conservées précieusement par la Réforme. Mais ce qui tomba dans le discrédit le plus absolu, sous l'influence du Kantisme, en Allemagne tout d'abord et un peu plus tard partout où le Kantisme s'est répandu, ce fut la métaphysique et, avec elle, la

(1) J'ai exposé dans mon ouvrage : *L'irreligion contemporaine*, l'état actuel de ces universités allemandes au point de vue religieux : elles possèdent dix-huit facultés de théologie luthériennes et quatre facultés calvinistes. Les élucubrations des professeurs très nombreux qui y enseignent nous sont transmises par les six facultés de théologie protestantes suisses, de Genève, de Neuchatel et de Lausanne où les cours se font en français, par les deux facultés de Paris et de Montauban, par la Faculté de Strasbourg où naguère les cours se faisaient aussi en français, etc. ; de là les infiltrations protestantes dans notre littérature française et au sein du clergé lui-même.

théologie spéculative sur Dieu, la Trinité, la préexistence du Christ dans le sein du Père, son être métaphysique, comme disent les protestants, ou ses rapports métaphysiques avec le Père, en d'autres termes, *sa divinité.* Kant, nous le savons, haïssait tout cela; ce fut l'irrémédiable effondrement de tout ce qu'il y avait encore de positif et d'un peu élevé dans les sciences religieuses au sein de la Réforme. Ces sciences subirent dès lors une transformation radicale dont je voudrais faire bien saisir la nature.

*
* *

J'emprunterai une sorte d'analyse descriptive de cette transformation à l'homme qui l'a peut-être le mieux comprise, et qui l'a poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences, dans l'*Esquisse d'une Philosophie*, dont nous avons parlé déjà bien des fois.

Au dire de M. Sabatier, le principe d'où procède toute religion, c'est l'émotion de l'âme en face de la nature, le sentiment, ce que d'autres appellent l'expérience religieuse. Cette émotion, ce sentiment, cette expérience, comme l'on voudra dire, dès lors qu'ils sont vifs et sincères, ont dû nécessairement se traduire par des gestes et des paroles. Le geste, c'est déjà le rite et comme un embryon de liturgie; la parole représente un élément plus intellectuel et dès lors secondaire, postérieur aussi dans sa manifestation. Nous surprenons ainsi, dans leur

formation première, toutes les mythologies. Ne sont-elles pas en effet des créations de l'imagination populaire, le résultat de ces émotions et de ces expériences religieuses, tendant à se généraliser.

Toutes les âmes ne se ressemblent point, cependant, au point de vue qui nous occupe ; il en est qui se montrent beaucoup plus accessibles que les autres au sentiment religieux. Entre toutes, se distinguent les devins, les prophètes, ces chantres inspirés qui se rencontrèrent au sein de toutes les peuplades primitives, mais qui eurent un caractère spécial, plus élevé, au sein de la tribu Abrahamide, d'abord nomade, puis fixée sur le sol palestinien. Que pensèrent de Dieu et de l'âme ces premiers bardes sacrés chez les peuplades primitives dont on nous parle? il est difficile de le deviner. Vous pouvez donner à leurs chants le sens que vous voudrez, y loger vos propres conceptions, si divergentes soient-elles. L'âme sera, si cela vous plaît, la résultante des forces physico-chimiques, le dernier épanouissement de la matière organisée. Êtes-vous séduit par ce monisme plus raffiné qui, sans rechercher la différence spécifique de l'esprit et de la matière, les embrasse l'un et l'autre dans un concept unique, plus compréhensif que le premier, et concilie, de cette sorte, le dualisme apparent de cet univers? En quoi cette manière de comprendre les choses pourrait-elle être gênée par cette religion de l'émotion et du sentiment qui s'arrange de tout, s'accommode de toutes les idées

et de toutes les théories? Pour M. Sabatier, par exemple, Dieu est l'Être universel, la collectivité de toutes les forces, de toutes les énergies qui se révèlent dans l'évolution cosmique dont l'âme est la forme la plus élevée ici-bas. Cet Être universel, perçu par l'âme humaine, la jette dans cette émotion religieuse qui va jusqu'à l'extase et lui arrache, avec l'aveu de sa dépendance, des supplications et des prières, tous ces sentiments que M. Sabatier a exprimés en des termes dont certains catholiques de marque ont été ravis.

« Christ » vient tout naturellement se placer dans la lignée des prophètes d'Israël, ces chantres, inspirés comme Homère, avec cette différence toute à leur avantage, c'est que l'objet de leurs poésies et par suite le principe de leur inspiration, c'était, non pas le sentiment patriotique ou un sentiment esthétique quelconque en face de la nature, mais le sentiment religieux, l'émotion ressentie en face du grand être, de l'être universel et cosmique qui, considéré sous ses aspects multiples et divers dans les mythologies, révèle sa grandiose unité dans les religions monothéistes et spécialement dans le monothéisme judéo-chrétien.

Donc « Christ » couronne la lignée des prophètes de l'Hébraïsme. Sa conscience religieuse perçoit plus nettement qu'aucune autre sa dépendance à l'égard de l'*Être universel*; cette dépendance lui est chère, il l'aime, il la bénit; il la *transforme* en un *rapport de filialité* qui l'unit à l'Être universel. Il

conçoit celui-ci comme son père et il devient son fils, réellement son fils, le *Fils de Dieu*. Et il exprime cette filialité dans ses adorables paraboles, imprégnées d'amour et de confiance, qui, à elles seules, constituent tout l'évangile primitif. Là, point d'intellectualisme, point d'abstraction métaphysique ; la religion chrétienne fut d'abord une religion sans dogmes. L'idée, la doctrine, ne viendront que plus tard, avec saint Paul ; c'est une création d'arrière-saison. Sabatier a une image gracieuse pour exprimer tout cela ; le dogme, dit-il, c'est la graine de l'arbre, or les graines se forment en dernier lieu ; il faut auparavant que l'arbre pousse, étende ses branches, se couvre de feuilles, de fleurs et de fruits ; très souvent la graine est le noyau même du fruit.

Si je discutais, au lieu d'exposer, je ferais observer que la graine se trouve bien aussi à la racine de l'arbre ; ou plutôt que la racine, toutes les racines et l'arbre lui-même, en sont sortis. Cette unique remarque renverse à elle seule tout le système. De même encore je m'emparerais de ce singulier aveu de Sabatier, que la religion judéo-chrétienne est la seule qui ait des dogmes au sens véritable de ce mot. Et je conclurais : ce n'est donc pas l'émotion, le sentiment, l'expérience religieuse qui ont créé les dogmes, puisque cette émotion religieuse, ce sentiment, existait au sein de toutes les superstitions, de toutes les mythologies, de

toutes les fausses religions. Si cette émotion religieuse était la créatrice des dogmes, ceux-ci se rencontreraient partout ; au sein du Bouddhisme, du Brahmanisme, du Confucianisme ; au sein du polythéisme gréco-romain, au sein des mythologies égyptiennes et assyro-babyloniennes. Expliquez-nous donc pourquoi le dogme proprement dit ne s'est produit nulle part, en dehors du Judéo-Christianisme. Moi, je soutiens contre vous que le dogme est apparu et évolue dans ce Judéo-Christianisme, en vertu d'un principe objectif, que vous connaissez comme moi, principe très distinct de l'émotion religieuse, la révélation.

Mais ne discutons pas ; assistons, impassibles, à la naissance du dogme chrétien. C'est à saint Paul et à saint Jean que nous le devons surtout. Saint Paul y a mis ses réflexions personnelles, fruits de son génie et de son éducation hellenico-hébraïque. Quant au quatrième évangile, écho plus ou moins lointain de la tradition johannine, il est la synthèse des théories gnostiques et chrétiennes, opérée au second siècle seulement. Ces productions vénérables sont donc, on le voit, l'expression des expériences religieuses faites par les disciples, plus ou moins immédiats, du Sauveur.

Si le dogme est né du sentiment, de l'émotion de l'âme en face de Dieu ; l'Eglise, ou plutôt les Eglises, elles, sont nées surtout du dogme. Je dis surtout ; car, d'après Sabatier, le rite liturgique n'y est point étranger absolument. Il est si naturel

que les âmes affectées des mêmes sentiments s'unissent pour les manifester et prier en commun. Mais c'est surtout lorsque certains génies spéculatifs, comme Paul et Jean, eurent traduit, eurent transformé les émotions en idées, et eurent exprimé ces idées dans des formules puissantes, originales, que les églises naquirent et se fortifièrent. Les communautés, en adoptant ces formules, les consacrèrent de leur autorité collective; de là à les rendre obligatoires, il n'y a pas loin. Nous voyons poindre l'autorité doctrinale, ecclésiastique, à côté du dogme ; et de bonne heure, elle fut portée à empiéter, comme le démontrent les origines précoces de l'épiscopat.

Heureusement il y a dans l'essence même du dogme, au dire de Sabatier, une force répulsive de cette autorité extrinsèque, ecclésiastique; pour le comprendre, il n'y a qu'à considérer ses origines. C'est le sentiment religieux, individuel, qui l'a créé; c'est donc à ce même sentiment religieux, individuel, qu'il appartient de présider à son développement; à lui de l'expliquer et de l'interpréter. Sabatier le répète bien des fois dans l'*Esquisse* et, sur ce point, son système est cohérent et logique. Au reste, le principe protestant posé par Luther arrive là par une autre voie. Le père de la Réforme avait proclamé, sans en prévoir toutes les conséquences, le droit pour le simple fidèle d'interpréter la Bible; et on a bien des fois remarqué, nous l'avons fait nous-même, que ce

droit d'interprétation, par le sens privé, devait entraîner quasi nécessairement la destruction du texte biblique, en tant que révélé. Et nous en voyons ici la raison fondamentale. Si l'esprit humain interprète le texte biblique, c'est donc qu'il l'a écrit, trouvé, formulé, et, si vous tenez à cette expression, révélé. Sabatier reprend la question par l'autre bout, mais c'est la même question et il dit : le cœur humain, le sentiment, a créé la religion ; l'esprit humain a dicté le dogme ; à lui de l'interpréter. L'esprit humain, c'est le vôtre, c'est celui de la communauté, mais c'est aussi le mien. J'en fais usage pour m'emparer des textes bibliques et les manipuler comme il me plaira.

Nous comprenons aussi pourquoi, dans le système protestant, les dogmes ont une évolution très différente de celle que nous avons exposée d'après la conception catholique. L'évolution protestante équivaut à une refonte, à une transformation radicale, que rien ne saurait empêcher. Sabatier et tous les kantiens avec lui ont eu bien soin de séparer le dogme de tout ce qui a quelque consistance et quelque fixité, de la métaphysique, de la cosmologie et même de toutes les sciences naturelles, pour le confiner dans un subjectivisme absolu. N'est-ce pas là une conséquence nécessaire de tout ce que je viens d'exposer ; le sentiment religieux, individuel, l'émotion religieuse, c'est bien quelque chose de subjectif ; or, tout le reste en est sorti. Ecoutons Sabatier : « Ce ne serait qu'à

son détriment que la science des dogmes aliénerait sa liberté en épousant par avance les thèses métaphysiques et les conclusions dernières d'une philosophie quelconque. » Ces thèses, provenant d'une autre source que la religion, n'ont aucun droit de devenir, dans cette religion, des articles de foi. — Lisez : l'*existence* de Dieu, la *spiritualité* et *l'immortalité* de l'âme par exemple. — Des vérités rationnelles qui ne seraient pas nées du *sentiment religieux*, seraient, dans la dogmatique, autant de corps morts, d'éléments hétérogènes qui amèneraient la plus grande incohérence. Edifier une théologie prétendue révélée sur une théologie prétendue naturelle, c'est construire un système sans unité ni raison profonde. Un tel dualisme de principes est aussi intolérable pour la science que pour la piété (1). » N'est-ce pas la thèse que nous avons rencontrée sous la plume de M. Blondel? Sabatier prétend encore que, sur toute sa ligne de développement, la dogmatique chrétienne ne saurait heurter les sciences, soit philosophiques soit naturelles, parce qu'elle évolue sur un plan tout autre. Encore un point de contact entre M. Blondel et l'auteur de l'*Esquisse*.

L'évolution dogmatique ne saurait donc être arrêtée, par rien, ni par personne, pas même par l'autorité des églises, qui ont cependant une tendance naturelle à l'entraver. Quand les dogmes ne changent

(1) *Esquisse*, p. 349.

plus, c'est qu'ils sont morts ; on les embaume dans des formules, comme a fait le Catholicisme. Plus on les manipule au contraire; jallais dire, plus on les change, plus on les altère, et plus ils vivent; mieux ils revivent, en se reconstituant avec leurs fragments propres. Les langues humaines ont trois modes de transformations, et les dogmes aussi. Certains mots tombent et meurent; certains dogmes sont délaissés comme des débris inutiles qui marquent et jalonnent le chemin du progrès. Le plus grand nombre des mots, au lieu de mourir, se renouvellent par intussus-ception; ils se vident du sens qu'on leur attribuait à l'origine, pour se remplir d'un sens nouveau et différent. Ainsi des dogmes. Au Moyen-Age et même après le concile de Nicée, le mot *Fils de Dieu* signifiait que Christ avait la même nature que son père et était Dieu avec son Père. On est même contraint de reconnaître que saint Paul et saint Jean avaient la même conception. Aujourd'hui, la filialité est conçue tout autre et ne signifie plus qu'un rapport purement moral, un rapport d'amour, comme nous l'avons expliqué plus haut. Le mot demeure, mais le sens est changé et le dogme aussi. Parfois il faut même, pour l'exprimer, un néologisme ; c'est que l'expérience religieuse a trouvé une notion inconnue des générations antérieures.

Le morcellement des églises doit nécessairement résulter de cette « variabilité » du dogme ; car, comme elles tendent à conserver les doctrines déjà formulées, elles se heurtent à des résistances indi-

viduelles qui vont chercher ailleurs satisfaction. Sabatier nous expliquera que c'est signe de vie ; ces échanges, ce va-et-vient d'une église à l'autre, en Amérique on dit, d'une dénomination religieuse à l'autre, prouvent la vitalité de tous ces groupements. Bon à l'Eglise catholique de rêver un état contre nature où les croyances demeureraient fixes, invariables. Le Protestantisme, lui, continue à travers des variations sans fin sa marche toujours progressive.

Ainsi le Protestantisme libéral s'est fabriqué de toutes pièces une *religion exclusivement humaine;* il a néanmoins ses *écritures inspirées*, son *exégèse*, ses *dogmes*, son *histoire des dogmes*, ses *églises*, son *histoire des églises*, ses *liturgies* pourtant assez réduites, tout un ensemble de *sciences religieuses*, dont la conception est tout autre que celle de nos sciences ecclésiastiques. Ce Protestantisme est très fluide ; il s'insinue partout ; bien des causes, très diverses, ont favorisé ses infiltrations au sein même d'une partie du clergé français, qui ne recule pas devant une conception des sciences religieuses, un peu analogue à celle que je viens de décrire.

III

CONCEPTION SEMI-PROTESTANTE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

J'ai suffisamment démontré dans mon ouvrage :

Les Infiltrations protestantes, que la dislocation des sciences religieuses opérée par la Réforme a eu son très douloureux contre-coup, depuis douze ou quinze ans déjà, dans notre littérature ecclésiastique. On y récrimine couramment contre l'intellectualisme scolastique et notre théologie contemporaine à laquelle on reproche des défauts qu'elle n'a guère. Ces reproches injustifiés l'ont fait prendre en dégoût à bon nombre d'étudiants de nos grands séminaires, qui ne rêvent que sciences modernes et procédés d'études et d'apostolat nouveaux. Evidemment une théologie ainsi discréditée ne saurait prétendre au moindre contrôle sur une exégèse qui se dit scientifique. Une rupture se fait entre le plein épanouissement de notre dogmatique révélée, et cette même dogmatique, considérée dans ses sources scripturaires. La ligne traditionnelle est brisée presque dès sa formation, et le principe qui a déterminé cette première fracture réapparaît sur tous les autres points de son développement, et produit les mêmes résultats. C'est là ce que l'on appelle l'*autonomie* de la critique, qui juge tout et n'est jugée par personne. Les textes dogmatiques par excellence subissent le traitement commun, et sont même parfois les moins respectés.

Voici, par exemple, les dogmes de la création, de l'élévation du genre humain à l'ordre surnaturel, de la chute adamique, de la déchéance de notre race, et enfin de la promesse imprécise, mais réelle, d'un rédempteur, qui se trouvent engagés dans l'in-

terprétation des premiers chapitres de la genèse. Sera-t-il libre à MM. Bigot et Loisy de traiter ces textes comme s'ils appartenaient aux bibliothèques cunéiformes et nous racontaient les mythologies babyloniennes? La même question se pose pour tous les textes messianiques, épars dans les livres bibliques et formant la grande chaîne traditionnelle et doctrinale qui unit les temps primitifs au Nouveau Testament. Oui! cette liberté pleine et entière doit être accordée aux susdits exégètes, du jour où l'on abandonnera la conception catholique des sciences religieuses, en d'autres termes, du jour où l'on admettra que la vérité dogmatique n'a pas été communiquée à l'humanité par un enseignement oral dont l'Eglise est l'héritière. Mais si la conception catholique est la seule vraie, si l'enseignement scripturaire, chez les juifs eux-mêmes, était englobé dans cet enseignement oral, complété, élucidé et interprété par lui, les élucubrations plus ou moins scientifiques des exégètes en question devront se subordonner à la pensée et aux enseignements de l'Eglise, très suffisamment manifestés sur tous ces points. On ne tiendrait pas une autre conduite à l'égard des mythes babyloniens, si, à côté des textes cunéiformes qui les décrivent, s'était formée, dans le lointain des âges, une tradition orale qui fût parvenue jusqu'à nous. Pour les interpréter, on replacerait ces textes dans ce milieu traditionnel, on demanderait leur explication aux échos affaiblis de ces siècles reculés. Lors donc qu'on vient nous

parler d'un dieu génésiaque corporel, lorsqu'on croit lire, dans les premiers versets de la genèse, la préexistence du Chaos à la création qui y est racontée, nous sommes en droit de dire à ces exégètes, au nom de notre foi catholique, que leur traduction est fautive et qu'ils se trompent sur ces textes, dont le sens a été authentiquement fixé bien avant eux. C'est pour nous une grande joie d'avoir entendu le R. P. Lagrange (1), dont personne ne contestera l'érudition et la largeur d'esprit, le déclarer équivalemment à M. Loisy, dans des termes qui se rapprochent assez de ceux que nous avions nous-mêmes employés dans la *Science catholique* (2). Un peu de théologie, la notion plus exacte de notre dogmatique révélée, de son extension, de ses origines, eussent préservé nos novateurs de ces lamentables aberrations.

Il faut bien avouer du reste que la véritable conception des sciences ecclésiastiques tend à s'affaiblir, dans un assez grand nombre d'esprits. La théologie leur apparaît dépendante de l'érudition contemporaine et des différentes branches du savoir humain qu'exploite cette érudition. Notre théologie deviendrait une sorte de résultante de ces explorations érudites. Si l'on considère la théologie en ce qu'elle a de substantiel, de positif et de parfaitement arrêté, en ce qui constitue son ossature, elle dépend tout d'abord et même exclusivement de la révélation

(1) *Revue biblique*, janv. 1902, p. 121.
(2) *Science catholique*, oct. 1901.

traditionnelle et scripturaire, interprétée par l'Eglise. Ce n'est donc que dans sa systématisation ou son exposition scientifique, quelle relèverait des sciences érudites dont on nous parle.

Je serais bien tenté de demander ce que l'on entend par systématisation et exposition scientifique. C'est, je suppose, la coordination et le développement des démonstrations et des preuves qui entrent dans nos traités de théologie. Mais alors il me semble que cette systématisation, cet exposé lui-même, ne relève que dans une mesure restreinte des sciences connexes et de l'érudition contemporaine, que cette érudition s'applique à l'histoire générale, à l'exégèse, à la philologie, à l'épigraphie et à tout ce que l'on voudra. Ces sciences connexes modifieront quelques-uns des éléments qui entrent dans ces démonstrations; elles les rendront plus abondants et plus sûrs, mais sans rien changer à leur systématisation elle-même.

Prenons comme exemple les traités des deux théologiens que nous avons déjà nommés, Franzelin et Palmieri. Il est certain que les textes scripturaires et patristiques non seulement y tiennent une place plus grande que dans nos anciennes théologies, mais qu'ils y sont plus étudiés, mieux analysés, à la lumière d'une érudition mieux informée, et d'une critique plus exigeante. Est-ce que la systématisation des traités de Franzelin et de Palmieri a changé pour cela; l'exposé théologique des démonstrations et des preuves a-t-il beaucoup et même pourrait-il beaucoup varier? Je ne le crois pas. C'est que cette

systématisation dépend de la nature des choses, et la nature des choses ne change pas.

Puisque nous parlons d'études ecclésiastiques, surtout pour les candidats au sacerdoce, choisissons des exemples plus modestes : voici deux simples manuels, très différents d'allures, et aussi de valeur intrinsèque. L'un est réputé insuffisant, c'est celui de Bouvier ; pour l'ordinaire, on estime l'autre trop scientifique, c'est celui de Hurter. L'auteur de ce dernier connaît les Pères ; il a fait une édition de leurs principaux ouvrages à l'usage des théologiens qu'effraieraient les gros in-quarto de Migne. Et il a mis de son érudition, à dose très suffisante, dans sa petite théologie dogmatique. En quoi diffèrent donc, chez Hurler et chez Bouvier, la marche générale, l'agencement des traités, leur coordination systématique? — Mais presque en rien.

Supposons, ce qui est très probable ou plutôt très certain pour qui a lu Bardenhewer, que les études patrologiques fassent de nouveaux progrès, qu'une critique plus pénétrante nous fixe sur l'authenticité vraie, la valeur exacte et la chronologie de telles parties de leurs œuvres. Ajoutons que les textes hébraïques, syriaques, grecs, et même latins des Saintes Écritures, serrés de plus près, rendent mieux pour les futures générations, le sens des auteurs inspirés. Que de passages demeurent, aujourd'hui encore, obscurs et incompris ! Les théologiens de l'avenir, qui reprendront l'œuvre des Franzelin, des Palmieri, des Hurter

et de tant d'autres, recueilleront les bénéfices des progrès, opérés en exégèse et en patrologie. Leurs thèses seront plus riches de documents, et surtout ces documents seront plus sûrs, mieux éprouvés. Mais leur systématisation théologique demeurera certainement la même ; ou, du moins, rien, absolument rien, ne sera changé à ses lignes essentielles. L'économie du traité de l'incarnation, exposé scientifique du plus grand de nos mystères, comportera, comme aujourd'hui les thèses : *de possibilitate, de convenientiâ, de necessitate incarnationis ; de personâ assumente, de naturâ assumptâ, de unione naturæ humanæ cum Verbo*... etc. Les sciences connexes pourront bien servir à éclairer, d'une lumière plus vive, certains points de ce traité fondamental ; mais en changer l'agencement, les lignes générales, son caractère spécifique et scientifique, tout ce que l'on appelle sa systématisation ! c'est impossible.

Il faut donc perdre l'espoir de découvrir, en théologie, une méthode, à proprement parler, nouvelle ; celle dont nous nous servons peut se modifier, mais en gardant son fonds substantiel, car il tient de près à la nature même des mystères chrétiens, en étant tout entier sorti.

Une méthode vraiment nouvelle, consisterait à substituer à nos traités théologiques l'histoire des dogmes, comme elle se fait chez les protestants. On prendrait, à leur origine, chacun de ces dogmes et même chacun des éléments divers qui les com-

posent, pour les suivre dans tout leur développement. C'est dans ce cas seulement que la théologie serait au point d'arrivée de la science analytique, au point d'arrivée de toutes les sciences contemporaines. Selon une expression que je trouve pittoresque et exacte, « l'on *confectionnerait* le catholicisme en fonction de la critique contemporaine, critique des faits, critique de la connaissance », etc. Mais le jour où l'on aura substitué cette méthode à notre théologie traditionnelle et systématique, sera un jour de malheur pour l'Église de France. On formerait alors dans nos séminaires et les autres centres d'études, des esprits sans précision et sans valeur, et, je le crains bien, une mentalité dont je ferai, bientôt, l'analyse. Si, de plus, la nouvelle philosophie, répudiée par le Pape, se substituait à l'intellectualisme et marchait de pair avec l'histoire des dogmes, les fruits ne tarderaient guère à se montrer.

Nous verrions éclore les thèses les plus risquées sur le problème apologétique et sur les questions nombreuses qui s'y rattachent. Ce serait le gâchis doctrinal qui, déjà assez accentué, prendrait les plus effroyables proportions. Je ne crois point que l'Église de France soit mûre pour de tels désastres; il y a dans le clergé français trop de bon sens, trop de rectitude intellectuelle et aussi trop d'attachement aux saines doctrines théologiques, pour qu'on puisse l'entraîner bien loin sur cette pente.

Au reste, c'est le point de vue d'ensemble des

sciences religieuses qui est faussé chez les novateurs catholiques. On les calomnierait évidemment, si on les accusait de mettre en doute l'objectivité de la révélation. Pour eux, ce n'est point, comme pour Sabatier, le sentiment ou l'expérience religieuse qui a créé les dogmes, à commencer par le premier de tous, l'existence de Dieu. Et cependant ce qu'ils disent des dispositions subjectives sans lesquelles il serait impossible de saisir ces vérités doctrinales, qu'elles nous soient apportées par la révélation ou qu'elles soient simplement appréhendées par la raison, établit une certaine ressemblance et une sorte de parenté entre le système protestant et le leur. Je pourrais, à nouveau, citer les textes où l'on nous déclare que, *seul*, le philosophe *voulant Dieu principe et fin de son être*, parvient à le découvrir, à le *voir en soi* et à *se voir en lui*, que Dieu *devient* en nous... C'est bien là quelque chose d'analogue à l'expérience religieuse, telle que nous l'a plusieurs fois décrite l'auteur de l'*Esquisse*. Ces coïncidences doivent d'autant moins nous étonner, que les catholiques en question professent la même théorie de la connaissance que M. Sabatier. Comme lui encore, ils repoussent toute liaison ferme, entre notre théodicée et la théologie de la révélation. Rappelons-nous l'article *des Annales de philosophie chrétienne*, où s'étale une théorie de l'évolution des dogmes, d'après la méthode positiviste, qui me semble aussi radicale que celle des protestants rationalistes les plus avancés. Elle conclut en effet

à la transformation, ou plutôt à la dissolution, c'est le mot employé, des formules conciliaires et autres, et à l'identification finale des dogmes avec les vérités scientifiques.

Au reste, la ligne traditionnelle de l'évolution dogmatique est méconnue de plusieurs autres manières, moins radicales, il est vrai. Ainsi on refuse de voir ce qu'elle a de lumineux, de net et de suffisamment arrêté sur tout son parcours. Ou bien encore on essaie de confondre, avec ses éléments essentiels, d'autres éléments incertains et flottants, qui se présentent comme des explications plus ou moins autorisées et authentiques. Ailleurs, on ne craint pas d'introduire dans les développements des dogmes les plus fondamentaux, explicitement mentionnés dans les évangiles et les épîtres de saint Paul, des contradictions qui seraient incompatibles avec l'indéfectibilité de l'Église.

J'ai sous les yeux le *bulletin critique de la Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, novembre-décembre 1901, sur la patrologie de Bardenhewer. On donne à ce morceau un titre qui en exprime très exactement la nature : *Le problème doctrinal*. A en juger d'après ces six pages, chargées de références, il n'est pas un de nos dogmes essentiels qui ne pourrait être contesté, entamé, peut-être détruit, au moyen de la patrologie elle-même. On a jeté là, sans discussion ni explication aucune, les textes qui font difficulté ; on les traduit en exagérant le sens opposé au sens traditionnel, sans les

corriger par d'autres passages des mêmes docteurs, ce qui eût été possible assez souvent. Au moins, aurait-on dû rappeler quelques principes de solution qui se sont certainement présentés à la pensée du rédacteur. Tout prêtre consciencieux aurait naguère considéré cela comme une obligation rigoureuse. Aujourd'hui on est bien au-dessus de ces scrupules. L'écrivain en question, M. Denys Lenain, se fait un jeu de laisser son lecteur aux prises avec les difficultés qu'il soulève. Les jeunes gens abonnés à cette revue, seront comme écrasés par cette avalanche de textes inexpliqués ; leur foi en sera troublée peut-être très profondément. N'importe ! M. Lenain a fait parade d'érudition et de haute critique indépendante. C'est l'essentiel, paraît-il (1).

Faut-il s'étonner après cela de rencontrer sous la plume de prêtres qui ne sont, eux, ni érudits, ni théologiens, à propos des mystères les plus sacrés et les plus touchants de notre sainte foi, des considérations qui froissent le sentiment chrétien en ses fibres les plus délicates. L'auteur d'un certain livre, récemment retiré du commerce, comme plusieurs autres, sur l'ordre ou la plainte des supérieurs ecclésiastiques, ignorait sans doute qu'il n'était que le plagiaire des exégètes protestants les plus avancés, lorsqu'il écrivait sur la Passion des phrases qui ont scandalisé un grand nombre d'âmes.

(1) Voir dans la *Science catholique* (février 1902) une bonne réfutation du *bulletin critique* : le *Problème doctrinal*, par M. l'abbé A Michel.

Il semble, du reste, que l'on éprouve un peu partout le besoin de « rationaliser » ce dogme, ne serait-ce qu'en lui inventant une série d'interprétations fort problématiques. « Les Pères, ou du moins un certain nombre de Pères, *se seraient contentés* de voir dans le sacrifice sanglant de Jésus une sorte de rançon payée au diable par le Père céleste. Cette explication, évidemment insuffisante, *aurait été remplacée* par la théorie plus rationnelle d'une substitution du Christ à l'humanité pour acquitter la dette de justice contractée par l'homme pécheur, non envers le démon, mais envers Dieu. Enfin, la critique s'étant exercée à son tour sur cette thèse qui avait satisfait les plus grands théologiens, s'est aperçue qu'elle n'exprime qu'un côté fort incomplet du mystère. Dieu, en effet, est bien au-dessus des injures de l'homme, et cette dette exigeait-elle de Jésus une si affreuse passion ? La question a donc pris un *nouvel* aspect ; on a fait *intervenir* l'amour, l'idée d'épreuve, une sorte de solidarité gracieusement établie entre Dieu et l'homme. Et le dogme, toujours le même sans doute, mais vu sous ses divers aspects, s'explique beaucoup mieux. »

Cette évolution dans les explications rationnelles du dogme, appelle bien des réserves. Est-il sûr que les Pères qui ont parlé de la rançon payée au diable par le Père céleste *s'en soient contentés* comme d'une explication *adéquate* du dogme ? je serais porté à croire que ce n'était là pour eux qu'un tout petit côté de la question qu'ils ne son-

geaient point à exposer dans son ampleur. Cette considération de la rançon payée au diable n'était-elle point l'expression défectueuse d'une idée juste, à savoir que le Christ par sa passion nous a arrachés à la domination du diable, devenu le maître de l'humanité coupable ? Cette substitution du Christ à l'humanité, que l'on nous donne comme une théorie rationnelle, ne serait-elle pas l'essence même du mystère, et, au lieu d'être une explication *postérieure,* ne la rencontrerions-nous point à *l'origine même du dogme* et écrite en toutes lettres dans l'Évangile et dans les épîtres de saint Paul ? *Filius hominis venit... ut daret animam suam, redemptionem pro multis... In quo — Christo — habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum* (1). Il me semble enfin que les grands théologiens qui ont fait valoir cette substitution, écrite dans saint Marc et saint Luc, et dans les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, n'en ont été satisfaits que parce qu'ils y découvraient très nettement ces idées d'amour, d'épreuve et de gracieuse solidarité, dont la *critique moderne* aurait toute la gloire. Ils savaient très bien aussi que Dieu est au-dessus des injures de l'homme et que Jésus aurait pu nous sauver sans subir son ignominieuse passion. C'était même là l'une de leurs thèses chéries, alors que la critique allemande n'était point encore née. La gracieuse solidarité du Christ et de

(1) *Ad Ephes.*, 1, 7.

ses disciples dans l'amour et dans l'épreuve, a-t-elle jamais reçu une plus touchante expression que sur les lèvres du Sauveur lui-même, criant à son Père: *ut dilectio quâ dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis*; ou bien encore quand il disait aux fils de Zébédée : *Potestis bibere calicem quem ego bibiturus sum?* Et quand ceux-ci répondent : *possumus* (1).

Ce qu'on nous donne comme une explication rationnelle du dogme, qui n'aurait été inventée *qu'à une époque tardive*, n'est donc rien autre chose que les éléments essentiels du mystère, *très explicitement mentionnés* dans l'Évangile et les autres livres du Nouveau Testament; et ainsi s'évanouit cette prétendue évolution de la théologie de la rédemption.

La notion intégrale des sciences ecclésiastiques secondaires a-t-elle été mieux gardée? on se le demande. Tout le monde sait que le droit canonique a été trop longtemps, parmi nous, une sorte d'étude archéologique qui n'a plus guère d'application. Je n'ai à exposer ici ni les causes ni les inconvénients de cette situation. Parmi ces derniers, il en est un pourtant qui me frappe, c'est l'oubli des droits les plus essentiels de l'Église et même de sa constitution. J'ai dit ailleurs comment cette constitution doit être conçue et combien est sacré et inviolable son droit d'enseigner. A l'heure où j'écris ces lignes, des poursuites sont ouvertes contre des prêtres, coupables du seul fait d'avoir prêché dans

(1) Matth. xx, 42.

des églises dédiées au culte catholique, avec la délégation des évêques. C'est donc la juridiction épiscopale qui est directement en cause ; de ces procès elle sortira peut-être blessée à mort, subordonnée au pouvoir civil, limitée selon les fantaisies de ce pouvoir. N'est-elle pas aussi, par le fait même, soustraite au suprême contrôle du Pape, entravé par les ingérences de l'autorité séculière qui se prétend souveraine dans ces questions purement spirituelles.

Il y a là l'introduction subreptice d'un principe schismatique dans l'organisme religieux de notre pays. L'a-t-on généralement compris ? Il ne paraît guère, à considérer l'attitude de bon nombre de revues catholiques. Combien, parmi elles, ont placé et maintenu, avec quelque insistance, cette grave question sur le terrain doctrinal où elle aurait pu être débattue, au grand profit de tous et sans inconvénient ni danger pour personne ?

Après la liberté ecclésiastique, je ne connais rien de plus sacré et de plus précieux que la loi disciplinaire du célibat. Veut-on savoir comment elle est comprise et défendue par la *Revue du Clergé français*. « Notre foi, écrit M. Bricout, dans un article sur les *Missions catholiques et les missions protestantes*, n'a pas à se troubler, en présence des succès de l'anglicanisme. Mais on se demande si le succès de ces missionnaires mariés et pères de famille, n'est pas une preuve palpable, évidente, de la *nécessité non* du célibat ecclésiastique. »

« A ce qu'il semble, le célibat ecclésiastique n'est pas d'institution divine ou apostolique : l'histoire paraît le démontrer et aussi la tolérance que l'Église romaine n'a cessé de témoigner pour les prêtres catholiques d'Orient. La discipline actuelle, sur ce point, ne remonte pas au delà du cinquième siècle pour l'Orient et du quatrième pour l'Occident : auparavant beaucoup de prêtres vivaient dans le célibat pour se conformer *davantage* aux conseils exprimés dans le Nouveau Testament, sans y voir une nécessité, une loi.

« Mais la discipline actuelle a et garde sa raison d'être, et il ne semble pas que l'Église romaine soit à la veille de la modifier. Une Église, militante comme l'Église romaine, a besoin de soldats qui puissent marcher sans entraves et mourir sans souci. Permettre aux prêtres de se marier, ne serait-ce pas du reste avouer qu'on a trop demandé à des hommes et que l'on éprouve le besoin de faire machine en arrière. *Le prestige de l'Eglise catholique serait exposé à en souffrir*.

« Voilà, semble-t-il, ce qui assurera à jamais (?) le maintien du célibat ecclésiastique ; fût-il prouvé que les prêtres mariés sont aussi zélés et qu'ils obtiennent des fidèles la même confiance que les prêtres célibataires, l'argent vînt-il à abonder dans les trésors de l'Église, au point de suffire largement à la subsistance des familles cléricales (!!!) établies dans nos vieux pays chrétiens ou dans les missions ; les raisons indiquées plus haut — oh !

comme elles sont mesquines! — n'en subsisteront pas moins. Aussi jamais les autorités ecclésiastiques *n'autoriseront-elles, de gaieté de cœur*, le mariage des prêtres; *elles s'y résigneront tout au plus si les Etats persécuteurs le lui imposent.* »

Ce plaidoyer me semble misérable, pareil à ceux que l'on essaie parfois en faveur des causes perdues. Aucune des raisons décisives qui militent en faveur du célibat n'y est même touchée. Mais la supposition qui le termine dépasse tout. Comment! l'Église tout entière descendrait à une situation inférieure à celle des églises orientales elles-mêmes, qui n'ont jamais subi cet opprobre, de voir le mariage imposé à leurs prêtres par l'Islamisme victorieux. En Occident au contraire, sur cette terre de liberté, ce sont les États persécuteurs qui imposeraient le stigmate d'infamie, flétrissant à la fois et la sainte virginité de l'Église et sa sainte liberté. C'est un tel avenir que le directeur de la *Revue du Clergé* envisage sans effroi, et dont il semble même prendre son parti d'assez bonne grâce!

Pour moi, j'espère un autre sort pour le Catholicisme. Ma persuasion est que l'Église, en dépit de notre actuelle décadence, trouverait des pontifes martyrs qui sauraient monter eux-mêmes, et des premiers, sur l'échafaud, pour apprendre à leurs prêtres le devoir de sauvegarder, au prix du sang et de la vie, le double honneur de la virginité sacerdotale et de la liberté ecclésiastique.

Les lecteurs me pardonneront ce long exposé des réflexions que m'a suggérées la lecture du livre de M. Hogan. Ce livre, on le voit, soulève plus de questions qu'il n'en résout. On doit comprendre aussi en quoi consistent les liens qui rattachent, entre elles, toutes les parties des sciences religieuses, au point d'en faire un organisme vivant. De quelle manière ces liens se sont-ils totalement brisés chez les protestants et beaucoup trop relâchés parmi nous ! Je l'ai très suffisamment expliqué, ce me semble. Le remède est tout indiqué, c'est de restaurer dans les esprits la pleine conception catholique des sciences religieuses ; c'est de revenir pour tout de bon aux vrais principes, de les professer hautement, sans atténuations ni réserves, de combattre quiconque les blesse, même par mégarde ou inconscience, avec les intentions les meilleures.

Que le maintien intégral de ces principes soit compatible avec tous les vrais progrès, qui donc a le droit d'en douter parmi nous? Oui! acceptons franchement et de cœur le concours de toutes les sciences connexes à la théologie et aux autres sciences religieuses : qu'on nous forme des philologues, des critiques, des hébraïsants, des assyriologues, des érudits versés dans les nouvelles disciplines, venues d'Allemagne ou d'ailleurs. Mais que ce soit pour le triomphe de notre cause à tous, des principes catholiques, et non pour l'introduction d'une philosophie kantienne jugée et condamnée, ou d'une exégèse confondant des dogmes arrêtés et

définis avec des opinions douteuses, et abandonnant le tout aux négations de la libre-pensée !

Nous le redirons une fois encore, puisqu'on refuse de le comprendre, ce qui nous effraye ce n'est pas que telles conclusions prétendues scientifiques des novateurs coïncident avec des opinions émises par des savants hétérodoxes ou non chrétiens; mais c'est que ces conclusions nous semblent heurter la saine orthodoxie, notamment sur des points définis par le concile du Vatican, dans sa constitution *Dei filius*. Notre droit et notre devoir, c'est de travailler à le montrer, sans violences ni invectives contre personne, pas même contre ceux qui s'arrogent, un peu indûment peut-être, le monopole de la critique et de la haute érudition.

CHAPITRE II

LE SUPRÊME REMÈDE

La critique que nous avons faite jusqu'ici du néokantisme catholique nous semble démonstrative. Et cependant elle ne nous satisferait qu'à demi, si elle n'était appuyée sur l'autorité la plus haute en pareille matière. Lorsqu'il s'agit des bases fondamentales de l'ordre naturel et de l'ordre révélé, des principes de la connaissance rationnelle et des principes plus élevés de la foi, de la certitude de l'existence de Dieu et de la divinité de Jésus-Christ; Dieu, le Dieu de la raison et de la révélation, ne nous a point abandonnés à nos propres forces, ou plutôt à nos propres faiblesses. Il a voulu, il veut encore intervenir, par le ministère de son Église, dans les inquiètes investigations de la pensée contemporaine, l'éclairer et la conduire, la sauver de ses propres illusions, et, quand elle s'y est livrée, la ramener dans le droit chemin de la vérité.

Il est temps de l'écouter avec une attention respectueuse et soumise. Jusqu'ici nous n'avons point ou presque point fait appel à l'argument d'autorité ; lui seul remplira cette dernière étude.

I

L'ADAPTABILITÉ DES DOGMES AUX EXIGENCES DE LA PENSÉE CONTEMPORAINE ET LE CONCILE DU VATICAN

Assurément nous pouvons tous nous méprendre sur le sens et la portée des dogmes révélés ; ils apparaissent en effet si mystérieux et si profonds, lorsqu'on les considère en eux-mêmes, aussi bien que dans leurs relations réciproques. Et si l'on essaie de saisir leurs rapports avec les contingences qui se déroulent sous nos yeux, si l'on recherche par exemple en quoi ils s'accordent avec les idées et les opinions qui ont cours, avec les théories scientifiques qui s'affirment et souvent se contredisent ; qui très probablement se modifieront demain, la tâche devient beaucoup plus aride et plus difficile. Il s'agit, en effet, en sauvegardant l'essentielle immutabilité des vérités révélées, d'apprécier leur merveilleuse adaptabilité, qui, dit-on, procède de leur vitalité elle-même et en est le caractère distinctif.

Grâce à Dieu nous savons où se trouve la pleine

intelligence des dogmes, soit rationnels, soit révélés, et aussi des besoins actuels auxquels ils répondent; c'est au sein de l'Église, dans cet Esprit de vérité qui l'anime depuis sa naissance et ne la quittera jamais. Le propre de cet Esprit est de lui suggérer sans cesse la vérité, non pas la vérité morte, la vérité « statique », selon le jargon de la nouvelle école, mais la vérité actuelle et vivante, la vérité « dynamique », avec toutes les adaptabilités qu'elle comporte. La mission de l'Église du dix-neuvième, du vingtième siècle, c'est de satisfaire, on nous le répète à satiété, aux nécessités de l'heure présente, de dissiper les doutes qui tourmentent les âmes contemporaines, d'apaiser leurs inquiétudes, de donner aux difficultés intellectuelles, morales et même sociales, au moins dans une certaine mesure, les solutions qu'elles exigent. Cette fonction a été la sienne dans tous les temps, et si elle eût été, à un moment quelconque de sa longue existence, inhabile à la remplir, c'est que le Christ eût manqué à sa promesse d'être avec elle et de l'assister, tous les jours (*omnibus diebus*), jusqu'à la consommation des siècles *usque ad consummationemsæculi*. Il y a cependant certaines heures particulièrement graves où l'Église se sent et se sait plus apte à accomplir toute sa mission; ce sont les heures difficiles où ses nombreux ennemis la serrent de plus près. Pour leur faire face, elle se replie en quelque sorte sur elle-même, cherche dans tous les recoins de son organisme les forces, les énergies

vitales qui, aux époques tranquilles, semblent sommeiller. Toutes ces énergies se surexcitent, se multiplient les unes par les autres et brisent tous les obstacles que le diable et les passions avaient accumulés sur son chemin.

Parlons sans images ; lorsque des erreurs particulièrement graves s'affirment et s'étalent au grand jour, ou bien encore, lorsqu'elles se font cauteleuses afin de s'infiltrer au sein même du catholicisme et d'y obscurcir la vérité, l'Église réunit ses pontifes et ses docteurs dans l'une de ces grandes assises que l'on appelle un concile œcuménique, elle fait appel à ses théologiens les plus éminents, elle prosterne dans la prière les âmes ferventes et surtout elle invoque l'Esprit descendu sur elle au jour de la Pentecôte, pour qu'il l'éclaire sur la conduite à tenir, pour qu'il lui dicte lui-même les sentences qu'elle doit promulguer. A ces heures-là encore, elle prend un contact plus immédiat avec les réalités qui l'entourent ; une sorte de sensibilité plus exquise, plus surnaturelle, lui en fait percevoir la nature ; elle discerne avec plus de promptitude et de sûreté ce qui peut la servir et aussi ce qui lui nuit et la combat dans le milieu ambiant. Ses propres doctrines lui apparaissent en une clarté plus vive et comme redoublée ; elle voit mieux leur adaptibilité ou leur incompatibilité avec les doctrines humaines, soit scientifiques, soit philosophiques. Voilà pourquoi tout concile œcuménique fait deux choses ; il

assure, il consacre le progrès de la doctrine révélée et plus encore peut-être, il détermine ses relations avec les idées, les théories, les opinions de l'époque où il se tient ; il promulgue la vérité et anathématise l'erreur. Cette double œuvre est empreinte jusque dans la disposition matérielle de ses décrets, divisés en chapitres doctrinaux et en canons sanctionnés par la plus sévère des censures.

Nous pouvons en juger par le concile de Trente, Viendrait-il jamais à la pensée d'un catholique que ce concile s'est mépris ou même a pu se méprendre sur la nature du protestantisme et sur les dangers qu'il faisait courir à la doctrine révélée? Mais ce qui est surtout merveilleux et ce qu'a mis en un saisissant relief l'histoire des siècles écoulés depuis, c'est l'étonnante et surnaturelle sagacité du concile à découvrir le degré de malfaisance des différentes négations qui s'opposaient à son dogme. Cette malfaisance n'apparaissait point alors comme elle se manifeste aujourd'hui ; tout au contraire, elle était très habilement dissimulée. Ainsi les protestants exaltaient les livres sacrés, leur inspiration, ce qu'ils ont appelé la théopneustie, en lui donnant un caractère d'exagération, absolument inconnu jusque-là. Le concile comprit, je serais tenté de dire, devina que cette Écriture sainte que l'on préconisait ainsi outre mesure, courait de ce chef les plus grands périls; il prévit que bientôt on la mettrait en pièces et que l'on en pervertirait la signification. Dans le but de la préserver, il rendit

ses décrets sur la canonicité, l'usage et la lecture des livres sacrés. Les réformateurs semblaient ne s'en prendre qu'à la Papauté, la tête de l'Église. Le concile comprit que c'était le corps lui-même qui était menacé dans ses organes les plus intimes, jusque dans ces artères qui portent à tous les membres le sang et la grâce du rédempteur, je veux dire les sacrements. Le concile mit tous ses soins à les sauvegarder, à en préciser la doctrine par des définitions plus étendues et plus lumineuses. Ce fut l'objet de ses réunions les plus nombreuses et les mieux remplies.

Luthériens et calvinistes exagéraient comme à plaisir la dépravation originelle de notre nature, déniant à l'homme déchu jusqu'à la possibilité de faire aucun acte bon et honnête, comme pour exalter davantage l'efficacité de la rédemption par le Christ, dont ils devaient nier un peu plus tard la divinité elle-même. Les seuls mérites de ce Christ, imputés à toute âme croyante, suffiraient à sa régénération, sans qu'elle eût à prendre le moindre souci d'y correspondre par ses œuvres personnelles. Le concile de Trente, dans ses admirables décrets sur *le péché originel* et la *justification*, rétablit toutes les vérités faussées par ces exagérations. Mais ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'en relevant notre nature des abaissements excessifs qu'on voulait lui faire subir et en la remettant à sa place, il frappait à l'avance les exaltations orgueilleuses de cette même nature que le protestantisme devait un peu plus tard émanciper de tout surna-

turel et même de toute subordination au Dieu créateur. Ainsi l'Église non seulement s'adapte aux circonstances actuelles, aux exigences de la pensée contemporaine, comme on se plaît à dire, mais elle devance les besoins et les exigences à venir, indique la marche à suivre pour y donner satisfaction et assurer le vrai progrès. On le vit bien au dix-septième siècle, qui ne fut grand et glorieux, surtout au point de vue catholique, que pour avoir obéi aux inspirations du concile. Et comme pour nous en fournir la contre-preuve, le siècle suivant finit par sombrer dans la plus terrible et la plus sanglante des révolutions, pour être sorti de la voie indiquée à Trente.

Le concile du Vatican a repris l'œuvre commencée : lui aussi se trouva, comme le précédent, en face du protestantisme, mais d'un protestantisme très différent du premier. Au seizième siècle, la réforme était dans toute l'effervescence de ses débuts; aujourd'hui elle ressemble à un immense corps usé et déjà entré dans une sorte de décomposition. Il n'y a plus là que les apparences du christianisme et ces apparences elles-mêmes tendent partout à disparaître. Voyez-le aux États-Unis, l'un de ses centres principaux. Trente millions au moins des habitants de la grande république, c'est-à-dire la moitié de sa population totale, déclarent ne se rattacher à aucun groupement confessionnel. Si l'on met à part les dix millions de catholiques que compte ce pays et qui forment le seul groupement un

peu ferme, nous trouvons le reste partagé entre deux cent cinquante à trois cents sectes principales, plus ou moins rapprochées entre elles (1). Leurs membres sont dans une sorte de permutation continue, allant de l'une à l'autre, comme l'on va d'une association économique ou industrielle qui ne rapporte pas d'assez gros bénéfices, à l'association voisine qui en promet davantage. Les groupements en question ne sauraient évidemment constituer une Église ; ils n'y songent point ; le vocable sous lequel on les désigne révèle assez bien leur nature; on les appelle des dénominations religieuses.

L'Angleterre s'achemine vers une situation pareille ; sans doute la catégorie qui ne se réclame d'aucun culte y est moins nombreuse, mais elle est comme partout en croissance continue. Les sectes y sont aussi moins multipliées ; à peine si l'on en compte plus d'une trentaine de quelque importance, en dehors de l'Église établie ; c'est beaucoup plus qu'il n'en faut pour révéler l'émiettement des croyances. L'Église établie, soudée à l'État et soutenue par toutes les autorités officielles, n'a guère plus de douze millions de sectateurs dans le royaume uni. L'épiscopat bâtard qui la gouverne y est sans autorité doctrinale et même sans beaucoup d'influence disciplinaire. Les croyances les plus di-

(1) Voir le vicomte de Meaux sur l'état religieux de la grande république américaine, ou bien encore le R. Baird, (traduction Burnier,) beaucoup plus ancien, mais très curieux. La statistique religieuse des Etats-Unis par Vaucher, dans l'*Encyclopédie de Lichtenberger*, nous a semblé très défectueuse.

vergentes, parfois les plus contradictoires, s'y abritent, sans parler de l'absence de toute croyance, je veux dire de la négation rationaliste, qui y tient un bon rang même dans l'épiscopat, à plus forte raison parmi les ministres inférieurs (1).

L'Allemagne, le premier foyer de la réforme est dans un état pire encore. La division, l'émiettement y est porté à son comble sous des apparences assez uniformes ; luthériens et calvinistes se sont rapprochés au cours du dernier siècle, sous la pression du gouvernement prussien et ont formé ce qu'ils appellent *l'union évangélique*, mais cette union n'est point celle des esprits et des cœurs et, ce qui la cimente, ce n'est nullement la vérité de l'Évangile dont il reste fort peu de chose.

C'est en Allemagne surtout que le protestantisme devait porter tous ses fruits, principalement dans l'ordre doctrinal, intellectuel. Les centres universitaires et scientifiques y étaient nombreux comme en France, beaucoup plus qu'en Angleterre, dès le seizième siècle. Les théologiens, rendons-leur cette

(1) Vaucher donne comme plus probable le chiffre de 13,700,000 anglicans pour l'Angleterre et le pays de Galles ; 667,379 pour l'Irlande. On sait que l'Eglise nationale d'Ecosse diffère totalement de l'Eglise nationale de l'Angleterre; l'une est épiscopalienne, l'autre presbytérienne. Vaucher ne donne que neuf groupements principaux pour l'Angleterre, après l'anglicanisme bien entendu ; mais ces groupements eux-mêmes se subdivisent. Puis viennent d'innombrables petites sectes aux noms bizarres : chrétiens originaux, chrétiens unis, pèlerins de l'Evangile, chrétiens du libre Evangile, chrétiens de l'amour, réfugiés de l'Evangile, chrétiens libres-penseurs, chrétiens du doute, etc.
Les catholiques anglais sont 2.000.000 environ.

justice, s'opposèrent pendant quelque temps à cette complète décomposition doctrinale que devait amener le libre examen. Ils gardèrent à peu près pendant tout le dix-septième siècle les débris encore imposants de dogmatique qu'avaient respectés les grands hérésiarques, Luther et Calvin. Les historiens actuels du protestantisme sont très sévères pour cette époque qu'ils appellent l'ère de la scolastique ; ils font justement remarquer que ce joug était trop en contradiction avec le premier fondement de la réforme pour s'imposer plus longtemps. De fait le rationalisme déborde à l'époque suivante; il s'installe en maître, avec Kant, sous sa forme la plus dangereuse, le criticisme idéaliste que nos lecteurs connaissent assez pour que nous soyons dispensé de le décrire. Disons seulement que le criticisme kantien, de philosophique qu'il était au début, s'est étendu bientôt à toutes les branches de la connaissance humaine, et cela devait être en vertu même de ses principes les plus essentiels. Il embrassa bientôt toutes les sciences, les sciences religieuses comme les autres et en premier lieu l'exégèse. Strauss, pour ne nommer que lui, n'a fait que reprendre et appliquer à sa manière les principes de critique, exposés dans l'ouvrage de Kant : *La religion dans les limites de la raison*, où le philosophe de Kœnigsberg se prononce contre la divinité de Jésus-Christ, la *réalité* et la *cognoscibilité* de ses miracles, en d'autres termes contre le christianisme tout entier. Les écoles d'exégèse qui ont pullulé en

Allemagne au dix-neuvième siècle, sont des conséquences du criticisme kantien, tout aussi légitimes et aussi incontestables que les systèmes philosophiques de Hegel, de Schleiermacher et de Schopenhauer. La dissolution doctrinale inaugurée par Kant s'est continuée après lui, je ne dirai pas en s'aggravant, mais plutôt en diversifiant ses formes et voilà tout. Notre atmosphère intellectuelle en est aujourd'hui tout empestée (1).

Le concile du Vatican se trouva en face de cette situation, lorsqu'il se réunit le 8 décembre 1869, et il nous faut, de toute nécessité, nous placer à ce point de vue si nous voulons bien juger son œuvre. Avouons qu'elle a été imparfaitement comprise en France, jusqu'à ce jour. Nous tous qui étions déjà arrivés à l'âge d'homme, lorsque commencèrent ces mémorables assises, nous ne sûmes distinguer, pour la plupart, qu'un des côtés de leur travail. Des deux constitutions que l'assemblée promulgua, une seule absorba l'attention de la France catholique, sans doute parce qu'elle répondait à certaines passions religieuses alors trop surexcitées, et aussi à des préoccupations plus légitimes et relatives au vieux gallicanisme demi mort, et à un besoin de retour vers Rome, presque universel. Cependant l'effort du concile s'était porté dès la première heure sur des points plus importants et surtout plus menacés, je veux dire sur ces dogmes

(1) Voir le très beau livre de M. Goyau, *Allemagne religieuse*.

niés ou mis en question par le criticisme allemand. Le plus superficiel regard sur la constitution : *Dei filius* suffit pour nous en convaincre. Sont-ils assez suggestifs, ces titres donnés aux quatre chapitres dont elle se compose : *De Deo omnium creatore... de revelatione... De fide... De fide et ratione ?* Ce sont là autant de réponses aux problèmes posés par le criticisme kantien sur le terrain philosophique et exégétique. Et dès lors est-il permis de dire que l'Eglise, à cette époque et dans ces circonstances, n'a pas su garder le contact avec la pensée contemporaine, tenir compte de ses exigences et donner satisfaction à ses besoins?

Cette préoccupation fut si vive au contraire, dans la phase préparatoire du concile lui-même, quelle semble avoir prédominé sur toutes les autres. On l'a justement reproché à la commision *de Fide*, chargée de préparer les décisions dogmatiques de la vénérable assemblée. Là en effet fut élaboré un projet de constitution ou *schema* qui fut considérablement modifié par les Pères du concile. Ces derniers estimèrent que l'on avait serré de trop près les erreurs en vogue et d'origine kantienne, que les réponses qu'on y avait faites étaient d'un caractère trop scientifique, et que l'on s'était ainsi trop éloigné des formes usitées dans les précédents conciles. A Trente, notamment, ajoutaient ces critiques, les Pères s'étaient tout d'abord appliqués à énoncer les vérités révélées, avant de les considérer dans leurs relations avec les opinions de cette

époque et de frapper de censure celles de ces opinions qui tendaient à les contredire. Franzelin, professeur au collège romain et depuis cardinal, rapporteur de la commission *de Fide*, tout en déférant à l'ordre des Pères, expliqua, nous dit M. Vacant (1) auquel j'emprunte ces détails, les raisons qui avaient décidé la commission prosynodale à donner à son *schema* la forme dont on réclamait le changement. Le but de la commision, déclara Franzelin, est de condamner *les erreurs* qui se sont produites *de nos jours* contre la doctrine catholique. Or, à la différence d'erreurs anciennes qui pour la plupart étaient professées par des sectes séparées de l'Église, les erreurs modernes sont comme une *invasion* de la philosophie *rationaliste* et *indépendante* dans la doctrine *catholique*. Il en résulte que le *schema* n'a affirmé que les points de la doctrine catholique qui sont *en opposition avec ces erreurs*, et qu'il les a exposées en se mettant *au point de vue de la réfutation de ces erreurs*. Un pareil exposé ne pouvait manquer d'avoir une allure scientifique et de toucher, à plusieurs reprises, aux mêmes dogmes. D'autre part la commission avait voulu réunir en une seule constitution, la condamnation *des principes* du rationalisme, avec celle des appli-

(1) Abbé Vacant. *Études sur les constitutions du concile du Vatican*, tome 1er, p. 33. Dans ce chapitre nous nous référons au texte de M. Vacant et plus souvent encore aux documents qui terminent son volume, pour tous les renseignements sur les travaux des commissions et du concile lui-même.

cations qu'on avait faites de ces principes *à divers dogmes particuliers.*

Voilà certes une attitude qui devrait plaire aux modernistes. Nous allons savoir enfin quelle mesure d'adaptabilité avec la pensée kantienne et ses exigences, possèdent et la révélation en général et les dogmes particuliers visés dans la constitution *Dei Filius*. Car, nos lecteurs voudront bien s'en souvenir, si le concile modifia la forme du *schema*, de la commission prosynodale, il en conserva le fond. Il était impossible du reste que le concile se dérobât à la tâche indiquée. Si les erreurs philosophiques, théologiques et exégétiques, qui pullulaient au sein des écoles protestantes s'y étaient tenues enfermées, les Pères du Vatican se fussent trouvés dans une nécessité moins immédiate de s'en occuper. Mais il n'en pouvait être ainsi; l'erreur est très envahissante; elle caresse trop les mauvais côtés de notre nature pour ne pas rencontrer dans tous les milieux de puissants moyens de propagande. Avouons-le encore, elle n'exclut assez souvent ni une certaine bonne foi, ni des intentions honnêtes. C'est ainsi qu'elle parvint à séduire des prêtres catholiques, pour la plupart professeurs dans les universités allemandes et dans les facultés de théologie, où ils s'en firent les pionniers et les défenseurs. Eux aussi entreprirent de dégager des doctrines en vogue et d'origine kantienne, l'âme de vérité qui y est contenue, nous dirait M. Birot. Il y avait même là, pensaient-ils, les éléments d'une apo-

logétique nouvelle. Pourquoi donc nos dogmes toujours vivants et toujours féconds, ne se prêteraient-ils pas, par une sorte de plasticité nécessaire et d'adaptabilté essentielle, aux formes changeantes de la pensée humaine?

Les prôneurs de ce mouvement s'appelèrent Hermès, Gunther, Baltzer, le chanoine Veith, Gangauf bénédictin, Merten professeur à Trèves, Elvenich à Breslau, Hilgers et Knoodt à Bonn, Schmitd, à Salzbourg, Trebisch à Vienne, etc.

Ces néo-kantiens étaient loin de s'entendre entre eux; les opinions les plus diverses, parfois les plus contradictoires, se faisaient jour : fidéisme et rationalisme s'entrelaçaient sous leurs plumes, parfois sous la même plume. Hermès était kantien jusqu'à distinguer entre la raison pure et la raison pratique et à reserver à celle-ci l'exclusive possession de la certitude; les preuves de la révélation, qu'elles soient tirées des miracles ou de l'authenticité des Évangiles, lui paraissaient *simplement probables*, etc. On voit qu'il a trouvé, parmi nos néo-kantiens français, des disciples qui prennent bien garde de mentionner leur parenté intellectuelle avec cet ancêtre compromettant. Gunther, lui, prétendait expliquer et même démontrer rationnellement tous les mystères chrétiens, y compris celui de la Trinité des personnes. C'est à la raison tout d'abord ou plutôt à la raison seule d'arriver à une telle intelligence de nos dogmes, qu'il deviendra nécessaire de transformer les définitions conci-

liaires dans lesquelles l'Église les a enfermées, et de leur donner un autre sens meilleur et plus parfait (1). N'est-ce pas le système que préconisait, probablement sans en connaître l'origine, M. Lechartier, dans un article des *Annales de la philosophie chrétienne* (mars 1901).

Les congrégations romaines durent bien des fois réprimer ces doctrines, et Pie IX en personne fut contraint de les censurer dans différents Brefs qui devinrent autant de jalons, pour les Pères du Vatican. Le concile reprit donc ces questions et sanctionna de sa haute autorité les décisions antérieures du pape, en leur donnant une forme à peine différente dans la constitution dogmatique que nous ne faisons que commenter.

Quelques-unes des erreurs proscrites avaient eu leur retentissement en France, dans ce que l'on a appelé l'école de Strasbourg, voisine de l'Allemagne et plus initiée que le reste de notre pays aux mouvements intellectuels dont les facultés théologiques d'Outre-Rhin étaient le théâtre. M. l'abbé Bautain, vicaire général de Strasbourg, qui depuis a publié de nombreux ouvrages dignes de toute estime et aujourd'hui trop peu lus, en fut le propagateur principal avec M. Bonettey, le fondateur des *Annales de philosophie chrétienne*. Leur système, connu sous le nom de *Traditionalisme* et assez rapproché, sur certains points, des doctrines

(1) Vacant, t. I p. 133.

d'Hermès, fut condamné par Rome et abandonné par eux avec une loyale franchise que les kantiens d'aujourd'hui feraient bien d'imiter.

Nos lecteurs auraient grand tort de croire en effet que les doctrines reprouvées par le concile du Vatican et avant lui par Pie IX, condamnées à nouveau par Léon XIII, ne gardent plus en France de partisans et de sectateurs. C'est tout le contraire qui est vrai ; jamais elles n'avaient été plus en faveur.

Elles ont débordé de l'Allemagne sur notre malheureux pays, après nos défaites de 1871, et y ont conquis l'esprit public, tout d'abord dans les milieux universitaires, puis dans certains milieux ecclésiastiques. A l'heure actuelle, un courant d'idées, en radicale opposition sur les points les plus essentiels avec les définitions du dernier concile, règne dans des revues catholiques et ecclésiastiques, dans bon nombre de nos centres d'études et menacent d'envahir nos séminaires eux-mêmes, comme en fait foi la *Lettre* du Pape au clergé français. C'est presque un crime d'y toucher, au jugement de certains ; on ne le peut sans attenter à la science elle-même, au progrès de la triomphante apologétique, chargée d'éclairer l'avenir. S'en rapporter simplement aux décisions vaticanes sur les dogmes fondamentaux du christianisme, c'est être un rétrograde.

Il est nécessaire de préciser, en entrant dans quelques détails.

II

LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU, D'APRÈS LE CONCILE DU VATICAN ET LE NÉO-KANTISME CATHOLIQUE

Le concile du Vatican n'avait point à élaborer une théorie de la connaissance naturelle. La fonction de l'Église enseignante est de sauvegarder et d'interpréter la doctrine révélée dont elle a le dépôt, et nullement de se substituer aux sciences humaines qui gardent leur autonomie, je veux dire la liberté de leurs procédés et de leurs méthodes. Cependant le droit d'interprétation et de sauvegarde que l'Église exerce sur tout l'ensemble de la révélation, implique pour elle le droit et le devoir de surveiller les sciences connexes, et de ne leur point permettre d'envahir son propre domaine. De plus il existe entre la doctrine révélée et quelques-unes de ces sciences des points où elles se rejoignent, une sorte de terrain mixte, si je puis dire, où elles se compénètrent. Ainsi, la philosophie fournira à la révélation elle-même ses bases naturelles ; j'entends parler en ce moment de la connaissance rationnelle de Dieu. Pour croire que Dieu a parlé en effet, il faut *savoir* qu'il existe; et comment le saurons-nous, si la raison ne nous le dit? Oui, il faut le savoir rationnellement, sous peine d'être enfermé dans un cercle vicieux d'où il nous serait impossible de sortir ; puisque la révélation, *seule*, nous fournirait

elle-même la connaissance du Dieu qui est son principe et son auteur. La connaissance rationnelle de Dieu est le préambule nécessaire de la foi, à tel point qu'on ne saurait les disjoindre, sans ruiner tout l'édifice surnaturel. Mais cette connaissance rationnelle de Dieu n'en demeure pas moins d'ordre philosophique. Voilà pourquoi nous disons que le magistère infaillible de l'Église ne saurait atteindre ce dogme naturel, cette vérité d'ordre philosophique, et quelques autres encore, que de façon indirecte

Mais aucun catholique ne peut contester à l'Eglise ce pouvoir indirect, et les néo-kantiens ne l'ont pas assez compris, pratiquement du moins. M. Blondel a parfaitement raison de nous rappeler qu'il existe deux ordres de connaissances qui diffèrent non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : *duplex cognitionis ordo, non solum principio, sed objecto*. Dans l'ordre surnaturel, le principe de la connaissance, c'est la foi ; l'objet, ce sont les vérités révélées. Dans l'ordre naturel, le principe de la connaissance, c'est la raison ; et l'objet, c'est tout d'abord ce que j'oserais appeler les dogmes de la nature, ces vérités fondamentales comme l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, etc. Mais le distingué philosophe s'est-il assez souvenu que cette sphère inférieure, au lieu d'être absolument fermée au magistère infaillible, lui est au contraire ouverte dans la mesure où elle se subordonne et sert de support à

l'autre. A ce titre donc, il appartient à l'église de sauvegarder la notion philosophique du Dieu de la nature, qui est aussi le Dieu de la révélation, et particulièrement la certitude de la démonstration rationnelle de son existence.

Le devoir des philosophes catholiques sera, par suite, de concilier leurs théories avec la définition que voici. *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine, e rebus creatis certò cognosci posse. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* (Rom. I, 20). Telle est la doctrine catholique sur la connaissance naturelle de Dieu, et voici comment l'Église, dans un canon correspondant, frappe la doctrine adverse : *Si qui dixerit Deum, unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certò cognosci non posse, anathema sit.*

Je le répète l'intention des Pères n'était pas, ne pouvait pas être, de formuler une théorie philosophique de la connaissance ; mais pouvaient-ils déterminer en quoi consiste la connaissance rationnelle de Dieu, sans projeter une lumière plus ou moins directe mais indéfectible sur les éléments essentiels de la question plus large que j'indiquais à l'instant, la question de la connaissance philosophique elle-même ? Quoiqu'il en soit, je remarque les points suivants dans le texte du concile ; il nous dit la source ou le *principe* de la connaissance na-

turelle de Dieu, son *moyen*, son *objet propre* dont il a soin de déterminer les contours, et enfin sa *valeur logique*.

Le principe de cette connaissance, c'est la raison humaine elle-même, avec la lumière qui lui est propre et naturelle, *naturali humanæ rationis lumine*. Expliquez comme vous voudrez en quoi consiste cette lumière naturelle ; ou plutôt cherchez encore s'il n'y aurait point, en d'autres enseignements de l'Église, concernant l'ontologisme par exemple, quelques indications à retenir sur cette lumière naturelle. Vous établirez ensuite votre système dans les limites que vous assigneront ces décisions ecclésiastiques. Discernez-vous, dans la raison humaine, cette puissance active qui, par des procédés d'abstraction bien connus, nous mettra en possession des idées nécessaires? c'est très bien. Croyez-vous découvrir, dan sle fond de cette raison, comme des préformations plus ou moins indécises de ces principes, votre théorie des idées virtuelles, sagement entendue, demeure libre, car elle ne heurte ni le dogme, ni la doctrine communément enseignée.

En toute occurrence, le moyen par lequel ces virtualités se préciseront, ou bien encore par lequel votre activité mentale se formera en quelque sorte de toutes pièces les principes indispensables, ce sont les créatures, c'est le monde exterieur, objectif, dont nous avons le spectacle. Le concile du Vatican le répète deux fois. La raison humaine, avec la

lumière naturelle qui lui est propre, devra tirer la notion de Dieu qui lui est indispensable, des choses créées, (*e rebus creatis*), dit-il dans son chapitre. Le canon correspondant emploie une forme à peine différente, mais qui marque mieux cependant le caractère instrumental des créatures dans la formation de la notion cherchée, *per ea quæ facta sunt*. Mais quelle est la nature propre de cette notion et, si je puis dire, son étendue? Qu'on nous en dessine au moins les contours, C'est ce que va faire le concile. L'objet à connaître, c'est Dieu et ce mot ne saurait être entendu ici que dans le sens consacré par le langage catholique. Pour plus de précision, voici deux détails très importants : ce n'est pas un Dieu quelconque, un Dieu vague et incertain que la raison peut trouver, lorsqu'à la lumière qui lui est propre, elle étudie le monde extérieur, *ea quæ facta sunt;* non, c'est Dieu principe et fin. Principe de quoi ? Mais d'elle-même et du monde extérieur; fin d'elle-même et de tout ce qui existe.

Le canon va plus loin et emploie des termes qui auront eux-mêmes besoin d'être expliqués ; il parle d'un Dieu unique et véritable, notre créateur et notre maître : *Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum.*

Enfin le concile a soin de déterminer la valeur logique de cette connaissance rationnelle de Dieu; c'est une connaissance, non pas douteuse, équivoque, ni même plus ou moins probable, ni même

très probable, mais certaine, revêtue de tous les caractères qui en garantissent la réalité et l'exactitude.

Notons cependant, avant d'aller plus loin, que le concile ne définit point que tels individus, placés dans quelque condition qu'il nous plaira d'imaginer, possèdent ou posséderont la connaissance en question. Il ne s'agit point ici de cas particuliers, mais du pouvoir naturel à la raison humaine, considéré en lui-même et d'une façon générale, d'acquérir la connaissance de Dieu. Les cas particuliers varient à l'infini; les individus, outre qu'ils diffèrent de capacités natives, peuvent être placés dans des conditions si diverses, parfois si exceptionnelles, qu'il est très malaisé d'en juger. C'est donc une doctrine générale que le concile formule ; ne lui demandons pas de se perdre dans des détails.

Bien que sa définition soit singulièrement précise et indique très nettement les éléments les plus essentiels de la connaissance en question, tout n'est pas dit sur l'analyse de cette connaissance. Ainsi le concile n'a point examiné la part de chacune de nos facultés dans sa production. Elle est, nous déclare-t-il, le fruit direct de la raison ; mais cela ne veut point dire que la volonté n'y prenne une part active. Les Pères savaient, tout aussi bien que nous,

(1) Ces pages étaient écrites lorsque nous avons remarqué la parfaite coïncidence de notre pensée et de celle de M. Vacant. Il nous plaît de reporter à sa mémoire, et très amplement, l'hommage de tout ce que nous lui devons dans la rédaction de ce chapitre.

que nos facultés n'agissent point ainsi séparément et que nos actes les meilleurs, parce qu'ils sont les plus humains, émanent de notre âme tout entière. Cependant le concile professe cet « intellectualisme, » si energiquement répudié par nos néo-kantiens, puisqu'il attribue très nettement la connaissance à la faculté de connaître, sans faire mention d'autre chose. Et surtout ne lui demandez point de distinguer entre la raison pure ou théorique et la raison pratique qui ne serait autre que la volonté. Ne lui parlez point de sanctionner ces certitudes factices que la volonté se créerait à elle-même, et qui ne seraient que des motifs d'agir dans le sens de ses préférences. Le concile ne connaît qu'une raison humaine, l'entendement en possession de la lumière qui lui est propre et qui éclaire même la détermination de la volonté.

Les Pères du Vatican ont pris dans leur définition le contre-pied de la théorie kantienne de la connaissance. D'après le concile, la raison humaine avec la lumière naturelle qui lui est propre est le principe très sûr, très suffisant, de la connaissance philosophique de Dieu, cause et fin des créatures. D'après Kant, la raison est la plus trompeuse de nos facultés, particulièrement dans la formation de ses concepts transcendantaux, comme la notion de Dieu, qui ne repose sur rien.

D'après le concile, le moyen de formation pour notre connaissance rationnelle de Dieu, ce sont les choses extérieures, c'est le monde objectif que

nous pouvons et que nous devons saisir d'une prise certaine, ainsi qu'il fut expliqué au cours des débats qui préparèrent la définition.

D'après la théorie kantienne, il y a un abîme infranchissable entre toute connaissance métaphysique, celle de Dieu par conséquent, et la connaissance de ce monde extérieur que notre entendement, pas plus que nos sens, ne parvient à saisir. « Les choses que Dieu a faites » sont ignorées de l'âme humaine, ainsi que les lois qui les régissent, bien que notre intelligence les conçoive à sa manière, mais sans être jamais sûre de leur objectivité.

D'après le concile, nous parvenons à connaître Dieu, *principe et fin des créatures, Dieu unique et véritable*, notre créateur et notre maître. Sans doute le concile, dans sa définition, ne détermine point la nature des arguments qui nous mettent en possession de cette connaissance, — ce que fit le rapporteur, Mgr Gasser, dans une discussion trop longue pour être reproduite ici, — mais la définition elle-même n'indique-t elle pas assez les principaux? Comment Dieu peut-il être connu comme *principe de l'univers*, si ce n'est en vertu du principe de causalité appliqué à ce monde contingent, objet de nos observations? Comment ce Dieu principe pourrait-il être connu comme fin suprême de tout ce qui existe, de notre âme et de l'univers, si ce n'est par l'argument téléologique qui nous fait discerner de l'ordre et de l'harmonie dans la nature, et remonter jusqu'à l'In-

telligence créatrice qui a tout agencé par rapport à Elle ?

D'après la théorie kantienne, nous ne nous arrêterons pas à le prouver, Dieu est en dehors des prises de la raison pure, et les arguments que nous venons de mentionner sont nuls et non avenus. C'est avec la volonté bonne que l'homme arrive à se faire une certitude d'une espèce particulière, « subjectivement suffisante mais objectivement insuffisante », en d'autres termes une certitude qui n'en est pas une.

C'est cependant cette théorie, très légèrement modifiée, que nous proposent, sans se lasser, les néo-kantiens catholiques. Au jugement du R. P. Laberthonnière par exemple, l'auteur du *Dogmatisme moral*, le principe de la connaissance n'est point la raison, ni ses lumières naturelles, c'est l'âme *voulant* Dieu, *principe et fin*, se concentrant *en lui*, et l'atteignant à *cette condition seule*, mais au point que « nous nous voyons en lui et que nous le voyons en nous (1). » Qu'est-ce là autre chose qu'un mélange de la théorie kantienne et des rêveries de Malebranche? Ne va-t-on pas aussi loin que ce dernier lorsque l'on écrit des phrases comme celle-ci : « Pour être vraiment et pleinement, et pour avoir la *certitude* d'être, sans crainte de s'illusionner, *à plus forte raison*, pour avoir *la certitude que Dieu est*, il faut donc se déifier, prendre au moins dans une certaine mesure *la forme divine.* »

(1) Voir notre chapitre III de la première section.

Que nous sommes loin, n'est-ce pas, de la déclaration conciliaire : *Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine, certò cognosci non posse...*

Le moyen de cette connaissance, *per ea quæ facta sunt*, est nié spécialement par l'auteur du *Dogmatisme moral*, aussi bien que son principe. Ce moyen, c'est le monde objectif, ce sont les créatures. Mais d'après le R. P. Laberthonnière, nos facultés sensibles ne peuvent nous mettre en communication avec le non-moi, qu'il nous faut « attirer au-dedans de nous en le voulant. » Toujours la volonté, créant la foi kantienne bien différente de la foi chrétienne. « Par foi, écrit le R. P. Laberthonnière, nous entendons ici la croyance à l'être, à l'existence d'une réalité en soi, en d'autres termes, d'une substance. En ce sens il y a foi dans tous les cas où nous disons cela est, cela existe en soi (1). » N'est-ce pas là nier le canon du Vatican : *Per ea quæ facta sunt ?*

Ce qui est surtout contesté par le R. P., c'est le caractère *certain* de la connaissance rationnelle du Dieu, principe et fin des créatures. « L'affirmation de Dieu, écrit-il, n'est pas la conclusion d'un raisonnement... En conséquence, s'imaginer qu'à elles seules, par la vertu logique de leur forme démonstrative, les preuves de l'existence de Dieu peuvent

(1) *Le dogmatisme moral*. p. 53.

nous le faire connaître, c'est une prétention si constamment démentie par les faits, qu'on s'étonne encore de la voir se produire. Ne sait-on pas que beaucoup d'hommes, hélas! n'en sont pas touchés (1). » Et encore : « Ces différentes preuves, expriment et fixent les progrès faits dans la connaissance de Dieu... » mais évidemment ne la produisent point.

Toutes ces difficultés et d'autres encore ont été débattues et tranchées par le concile, ainsi qu'il ressort des comptes-rendus, cependant incomplets, de ce qui se passa dans ses séances plénières, et aussi dans ses commissions préparatoires. C'est là qu'il faut chercher, j'imagine, l'interprétation la plus autorisée de ses décrets eux-mêmes, parce que les Pères nous y révèlent leurs intentions et le but qu'ils poursuivaient.

Relativement à la définition qui nous occupe, le rapporteur de la députation de la Foi, Mgr Gasser, s'exprima en ces termes : « Vous savez, R. R. P. P., quel sentiment ont fait prévaloir dans un grand nombre d'esprits les partisans de la philosophie critique d'Allemagne (le kantisme). Ce sentiment très répandu, c'est que l'existence de Dieu ne peut être prouvée avec une entière certitude et que les arguments qui ont été si estimés de tout temps ne sont pas au-dessus de toute discussion. »

Mgr Gasser se trompait si peu, que le sentiment

(1) *Le dogmatisme moral*, p. 50.

qu'il combattait trouva son énergique expression au sein même du concile où fut proposé un amendement motivé en ces termes : « Je n'admets pas le commencement du chapitre II, ni par suite le canon correspondant. En effet, autre chose est de dire que la raison peut, en partant des créatures, connaître l'existence et les attributs de Dieu. — Le R. P. Laberthonnière en conviendrait-il ?? — comme l'apôtre l'a enseigné... Autre chose est de dire que la raison peut connaître, avec certitude, Dieu principe et fin de toutes choses. Cette dernière proposition est assez complexe dans son concept et j'estime inexact et faux ce qu'elle énonce. En effet, aucun philosophe, ni Aristote, ni Platon, ni Cicéron, qui ont montré presque toute la puissance de la raison, à tel point que les philosophes d'aujourd'hui les prennent pour maîtres, n'ont pu connaître *avec certitude* Dieu principe et fin de toutes choses... C'est pourquoi j'estime qu'il faut effacer l'adverbe *certò* (1). »

La question de la *certitude*, touchant la connaissance rationnelle et purement naturelle de Dieu, à l'aide des preuves traditionnelles et théologiques, est très nettement posée, on le voit. Comment le concile la trancha-t-il, en dépit de l'opposition de quelques-uns de ses membres ? Nous le savons. L'adverbe *certò*, dont la suppression était si instamment demandée, fut maintenu, à la requête du rapporteur.

(1) Vacant, tome I, p. 303.

Mgr Gasser entre dans de longs détails pour prouver qu'il s'agit de définir, non pas que tels hommes placés dans telles circonstances, sont arrivés ou peuvent arriver à la connaissance certaine du vrai Dieu, mais que la raison humaine, considérée en elle-même et avec ses ressources naturelles, peut arriver à cette connaissance, ce qui est différent. Il nie fort justement, du reste, ce qui avait été avancé par le postulateur, concernant les philosophes de l'antiquité païenne. D'après saint Paul, ces philosophes étaient réellement parvenus à cette connaissance qu'on leur dénie : *quia cum cognovissent Deum ;* et cette connaissance s'étendait à ce que la nature nous en révèle aujourd'hui encore : *Quia quod notum est Dei manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit.* Que cette connaissance fût, chez ces philosophes, mêlée de beaucoup d'erreurs, l'apôtre ne le nie pas ; mais il les en rend responsables; c'est qu'ils ont retenu la vérité captive dans l'injustice. *Qui veritatem Dei in injustitia detinent.* Ils se sont égarés et comme évanouis dans leurs propres pensées; leur cœur s'est obscurci et ils n'ont pas su proclamer cette Divinité toute-puissante qui leur était très suffisamment apparue. Aussi ces égarements volontaires et coupables n'infirment en rien la thèse générale de l'apôtre, sur la connaissance certaine et naturelle des invisibles perfections de Dieu, rendues visibles dans la création. *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur ; sempiterna quoque*

ejus virtus et divinitas; ita ut sint inexcusabiles. (Ad. Rom. I, 70.) »

C'est exactement ce que le concile a défini ; et il entendait que cette connaissance certaine de l'existence de Dieu, principe et fin de toutes choses, impliquait les conséquences logiques que nous avons coutume d'en tirer.

« Un Père ayant demandé que l'on insinuât, au moins, que l'homme peut naturellement connaître, non seulement Dieu mais encore nos devoirs envers lui; Mgr Gasser lui répondit au nom de la commission que son amendement paraissait superflu, parce qu'en disant que l'homme peut connaître Dieu, principe et fin de toutes choses, on énonçait en même temps qu'il peut comprendre et connaître ses principales obligations morales, attendu que personne ne saurait tendre vers Dieu, en tant qu'il est notre fin, *comme auteur de la nature*, sans connaître au moins ses principaux devoirs envers lui (1). »

N'est-ce pas là, je le demande, la contradiction absolue de cette connaissance mystique, la seule qui existe, au jugement du P. Laberthonnière, puisque toute autre « est illusoire et toujours prête à s'effondrer, » connaissance mystique qui implique le devoir « de *se déifier*, de prendre, au moins en une certaine mesure, *la forme divine.* »

Oui, répétons-le une fois encore, le concile du Vatican proclame une autre sorte de connaissance,

(1) Vacant, t. I, p. 309.

revêtue de toutes les garanties de la certitude, la connaissance rationnelle et simplement naturelle de Dieu, créateur et fin de tout ce qui existe. Et c'est cette connaissance certaine, rationnelle, que les catholiques néo-kantiens refusent d'admettre aujourd'hui encore.

III

LA FOI D'APRÈS LE CONCILE DU VATICAN ET LE NÉO-KANTISME CATHOLIQUE

Il ne sera peut-être pas inutile de placer en tête des considérations que nous allons soumettre à nos lecteurs, la définition de la Foi, édictée par le concile du Vatican dans son chapitre troisième. « La Foi, dit-il, est une vertu surnaturelle, par laquelle, prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il a révélées, non pas à cause de de leur vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait ni être trompé ni tromper. »

Le néo-kantisme catholique accepte-t-il pleinement et parfaitement la foi ainsi définie et l'entend-il comme l'Église elle-même? Nous aimerions à le penser, mais tout ce qui a été publié depuis quelques années, dans certaines revues, sur la théorie de

l'immanence et la nouvelle apologétique dont cette théorie forme la base, ne nous le permet guère. D'après M. Blondel, la notion d'*immanence* implique « que rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion et que ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être de quelque manière, autonome et autochtone. » D'autre part, M. Blondel reconnaît « qu'il n'y a de chrétien, de catholique que ce qui est proprement surnaturel, c'est-à-dire qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté. »

M. Blondel et ses disciples ont fait d'ingénieux et très louables efforts pour nous expliquer comment cette automonie et cette hétéromonie se rejoignent, et comment l'une se greffe sur l'autre. Notre autonomie, disent-ils, a besoin d'un surcroît, car elle avoue son insuffisance et « postule » ce qui doit la compléter, un transcendant « qu'elle ne peut ni produire, ni définir, mais qu'elle est apte à reconnaître et à recevoir. » M. Blondel précise davantage encore. D'après lui, la méthode d'immanence considère le surnaturel « non comme réel, sous sa forme historique, non comme simplement possible, ainsi qu'une hypothèse arbitraire, non comme gratuit et facultatif, à la manière d'un don proposé sans être imposé, non comme concevable et approprié à la

nature dont il ne serait qu'un suprême épanouissement, non comme ineffable au point d'être sans racine en notre pensée et notre vie, *mais comme indispensable,* en même temps qu'inaccessible à l'homme. »

C'est donc la nécessité *stricte*, *rigoureuse*, du surnaturel, nous dirions son *indispensabilité*, si le mot était français, que la méthode d'immanence prétend établir; nous ne serions obligés de le recevoir qu'à ce titre. Mais les théologiens ont fait observer qu'on n'arrivait à ce résultat qu'en exagérant outre mesure les exigences du moi humain et qu'en faisant de l'ordre surnaturel, en dépit de toutes les précautions et réserves antérieures, une sorte d'annexe de la nature elle-même, ce qui est un moyen de nier la gratuité de cet ordre surnaturel.

Pour échapper à ce reproche, certains partisans de la méthode d'immanence ont répondu que, dans l'analyse qu'ils faisaient de la pensée et de la vie, ils ne partaient point de la nature pure, mais du moi concret et humain, tel qu'il se pose devant nous, c'est-à-dire de la nature surélevée par la grâce. Or, ajoutent-ils, il est incontestable que l'on rencontre dans l'homme ainsi considéré des traces de sa destinée véritable, ne serait-ce que les aspirations sans cesse renaissantes vers le but pour lequel il a été créé.

Mais alors, reprennent les adversaires de l'immanence, ce n'est plus là cette méthode strictement philosophique que vous nous promettiez, puisque

vous partez en quelque sorte du fait qu'il s'agissait d'établir, l'existence du surnaturel. Ces aspirations dont vous parlez sont déjà des grâces et par suite elles n'appartiennent point à la nature, elles n'en sortent point comme l'exigerait la stricte autonomie qui, dites-vous, est son caractère essentiel.

La discussion s'est poursuivie ainsi pendant longtemps, et elle dure encore, bien que la question se soit modifiée assez sensiblement et que ses différents aspects aient été presque tous successivement examinés. Ce que nous pourrions en dire ne l'avancerait guère, sans aucun doute. Mais en serait-il de même si l'on consentait à relire attentivement les décisions vaticanes, à les prendre au pied de la lettre et à en tirer toutes les conclusions ?

Il me semble bien en effet que le concile nie et détruit tout simplement cette *autonomie* qui est à la base de la méthode d'immanence, pour proclamer à sa place le droit strict et rigoureux de Dieu créateur et seigneur, sur la raison humaine. De ce droit rigoureux découle l'obligation, également stricte et rigoureuse, pour la raison humaine de se soumettre à sa parole révélatrice. Et c'est là le fondement unique et nécessaire de notre foi catholique ; le concile du Vatican n'en connaît pas d'autre et il le proclame dès le début : *Quum homo a Deo tanquam creatore et domino suo totus dependeat, et ratio creata increatæ veritati subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur.*

Qu'on veuille bien remarquer la contradiction radicale qui existe entre cette déclaration et la doctrine de l'immanence. D'après celle-ci en effet, si le surnaturel entre en nous, c'est à titre de *postulat*, et parce qu'il est apte à combler le vide constaté par notre raison et notre volonté autonome; c'est encore, si l'on y tient, parce qu'il nous est nécessaire. Eh bien! même en admettant tout cela, et nous savons combien la dernière de ces affirmations est contestable, ce n'est point assez. Jamais le Christianisme ne prendra solidement possession d'une âme en vertu de ce principe. Faites valoir tout d'abord ce besoin, cette appétence, comme un moyen préparatoire pour ramener un philosophe kantien à l'acceptation du fait de la révélation, c'est très permis, et les résultats de cette tactique peuvent être précieux, considérables, sans être jamais décisifs. Ils ne deviendront tels qu'à l'heure où votre philosophe abandonnera cette autonomie de la raison et de la volonté qui ne peuvent se suffire à elles-mêmes, précisément parce que cette autonomie n'est que relative, incomplète, en d'autres termes parce qu'elle n'est pas une autonomie véritable, pour reconnaître cette hétéronomie qui s'appelle le souverain domaine de Dieu sur lui.

Qu'on le veuille ou non, la méthode d'immanence s'inspire du préjugé kantien : c'est la volonté humaine qui, dans le système de la raison pratique, investit Dieu du droit de lui commander, ou, pour

parler plus exactement encore, de sanctionner les commandements qu'elle s'impose à elle-même. M. Blondel a traduit à peu près la même pensée en un autre langage, lorsqu'il écrit : « Rien ne peut entrer en l'homme qui ne sorte de lui et ne corresponde en quelque façon à un besoin d'expansion ; et ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni *comme obligation morale*, il n'y a pour lui vérité qui compte et *précepte* admissible sans être, de quelque manière, *autonome* et *autochtone*. »

En dépit de toutes les explications qu'on en a données et de toutes les atténuations qu'on lui a fait subir, ce principe, car dans le système, c'est là un principe et celui qui porte tout, est et demeurera toujours faux. Le vice de la théorie est là, et c'est là aussi que le concile a frappé ; c'est ce vice fondamental qu'il réprouve. Les discussions qui s'élevèrent dans son sein, à propos de cette question, révèlent, mieux encore que le texte, les intentions de l'assemblée. Parmi les amendements qui furent présentés, j'en remarque trois ; ils demandaient qu'à la place de cette sujétion naturelle, de cette dépendance absolue de l'homme tout entier, par rapport au Dieu créateur et maître, on ne fît mention que de *l'obligation morale* que nous avons de soumettre notre raison à la raison divine. On eût ainsi omis d'indiquer la source de cette obligation qui aurait même semblé procéder de nous, de notre propre conscience. Le concile ne se contenta

point de cette demi-vérité qui se rapprochait un peu du système de l'autonomie ; et le rapporteur de la *députation de la Foi* en fit connaître le motif. L'auguste assemblée voulait, déclara Mgr Martin, évêque de Paderborn, frapper à sa racine le système rationaliste de l'autonomie, asseoir la foi sur sa vraie base, et proclamer le droit fondamental de Dieu sur l'homme tout entier, et de prime abord sur la raison. Ce droit ressort de son titre de créateur, et voilà pourquoi on le mentionne ; cette totale subordination de notre être est naturelle et nécessaire ; en d'autres termes elle s'impose à notre liberté soumise et dépendante.

Déboutés de leurs premières prétentions, les postulateurs demandèrent qu'on adoucît au moins l'expression *obsequium*, comme propre à froisser les rationalistes, partisans de l'autonomie. Ce mot blessant eut été remplacé par *assensum*, qui met en relief la participation de la liberté à l'acte de foi. Mgr Martin fit écarter cet *assensum*, parce qu'il n'exprimait pas avec assez de netteté et de précision la subordination essentielle qui est le fondement de de notre obligation morale, et parce qu'il ne correspondait pas assez fidèlement à la déclaration du début.

Il semble que le concile tienne à débusquer des recoins où elle se cache cette idée d'autonomie, particulièrement en ce qui concerne la raison. Ce n'est pas assez pour l'auguste assemblée d'avoir affirmé notre dépendance vis-à-vis de Dieu ; elle

tient à la justifier dans l'ordre de la connaissance rationnelle. *Quum ratio creata*, poursuit le texte; *increatæ veritati penitùs subjecta sit*. Chacun de ces mots est à peser. C'est parce que notre raison, comme toutes nos autres facultés, est créée, qu'elle est naturellement subordonnée, soumise et dans son fond le plus intime et dans tous ses actes, dans toutes ses pensées, ce que le concile exprime fort exactement par l'adverbe *penitùs*. Cette subordination est la conséquence nécessaire, non seulement de la création, mais de ce *concours conservateur*, dont M. Jules Martin, commentant un mot de M. Blondel, nous a si longuement parlé dans le but de rapprocher, presque jusqu'à les confondre, les faits les plus ordinaires des miracles même de premier ordre. Dieu actue la raison pensante dont l'acte lui est ainsi essentiellement subordonné.

Cette subordination essentielle se tire encore de l'objet même de notre acte intellectuel, je veux dire la vérité saisie et plus ou moins pénétrée. Cette vérité quelle qu'elle soit, à quelque ordre et dans quelque degré que vous la considériez, vient de la Vérité incréée, en d'autres termes de Dieu. Les vérités, objets de la connaissance rationnelle, procèdent de lui, tout aussi bien que les vérités révélées, quoique de façon très différente. C'est Dieu par conséquent qui est au terme extrême de toutes nos intellections, comme *l'intelligible nécessaire*. Comment notre intelligence ne lui serait-elle pas soumise de fond en comble, comme dit le con-

cile *penitùs subjecta.* Et donc elle n'est pas plus autonome dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel ; sa règle est, ou Dieu créateur, ou Dieu révélateur ; c'est une même hétéronomie qui s'impose partout, plus apparente seulement dans l'ordre révélé et sous une formalité tout autre que l'intrinsèque vérité des choses, saisies à la lumière naturelle de notre esprit. Mais cette intrinsèque vérité, qui procède de Dieu, n'est-elle pas, considérée en elle-même, aussi objective, aussi extérieure à notre raison et surtout aussi indépendante d'elle, que les mystères de la foi avec lesquels nous nous garderons bien de la confondre. C'est une simple analogie que nous constatons ici, et elle suffit, ce me semble, pour asseoir notre raisonnement.

IV

LES MOTIFS EXTERNES DE CRÉDIBILITÉ (PROPHÉTIES ET MIRACLES D'APRÈS LE CONCILE DU VATICAN) ET LE NÉO-KANTISME CATHOLIQUE.

L'erreur la plus manifeste de la méthode d'immanence porte sur ce que les théologiens appellent les motifs externes de crédibilité, prophéties et miracles, destinés dans l'économie du Christiamisne, à nous garantir le fait divin par excellence, la révélation. Au moment même où il nous demande cet acte de soumission suprême qui entraîne tous les autres, l'acte de foi, Dieu tient à

ménager les légitimes fiertés de notre raison et à lui bien montrer qu'en se la subordonnant, il veut non certes l'abaisser mais la grandir. Les vérités qu'il nous impose de croire sont mystérieuses, incompréhensibles, mais du moins nous serons sûrement et parfaitement renseignés sur leur origine, et cela les éclairera d'une suffisante lumière. Dès lors qu'elles viennent de lui et que nous en sommes certains, qu'avons-nous à craindre ? Mais cette certitude, il nous la faut ; nous l'aurons, Dieu nous la donnera amplement. Nous saurons où prendre sa vraie parole, sa sainte révélation. Elle nous apparaîtra marquée de caractères qui ne nous tromperont pas, de certains signes qu'il ne sera ni permis ni possible de confondre avec aucun autre. Ecoutons notre concile : « Afin que l'hommage de notre foi fut d'accord avec la raison, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir, des faits divins et surtout des miracles et des prophéties qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous (1). »

Voici par quels subterfuges, en toute conscience sans doute et parfaite probité intellectuelle, un partisan de l'immanence, essaie d'échapper à cette doctrine : « *Démontrer rationnellement la foi* ne

(1) Constit. *Dei Filius*, ch. III.

« peut signifier que de deux choses l'une : ou bien « la déduire apodictiquement, par voie d'identité, « des motifs de crédibilité ; ou bien conclure seu- « lement, à partir d'eux, que la foi est raisonnable.

« *Si prius*, la foi est le résultat logique d'une dé- « marche syllogistique ; on la classe aussitôt dans le « cadre des vérités proprement scientifiques : c'est « du pur naturalisme ; car enfin si *fides est de non* « *visis*, comment, dans cette hypothèse, peut-elle « même subsister ?

« *Si posterius*, on reconnait donc implicitement « avec nous que la raison logique seule n'aboutit « pas, que *les motifs de crédibilité* ne sont et ne « peuvent être par leur nature même *que des proba-* « *bilités*, que le saut de générosité au-delà de la « portée des justifications intellectuelles s'impose, « que la foi, dès lors, n'est pas un acte proprement « rationnel, mais seulement un acte raisonnable, « et que sa légitimation relève d'une autre dialec- « tique que la dialectique des catégories.

« Repousser cette conclusion, c'est s'enfermer « imprudemment, semble-t-il, dans ce dilemme ; « ou soutenir que la foi est rationnellement démon- « trable au premier sens, et c'est affirmer, de toute « évidence, qu'elle n'est ni libre, ni méritoire, c'est « la ruiner ; ou soutenir que les motifs de crédibilité « sont un critérium suffisant et adéquat de certi- « tude, et c'est donner simplement à la foi le *fon-* « *dement des probabilités* ; c'est la compromettre.

« Je dis : fondement des probabilités, car je ne sais

« voir que cette double alternative. Ou les *motifs de*
« *crédibilité ne constituent que des probabilités*, pro-
« babilités accumulées, si l'on veut très solides,
« j'en conviens, si solides même qu'il y a folle im-
« prudence à les rejeter; mais enfin, s'ils ne consti-
« tuent par leur essence même que des probabilités,
« le cercle du raisonnement n'est pas clos; il y a
« une fissure, si petite soit-elle, mais une fissure par
« où l'adversaire passera. D'où, à cause de cette fis-
« sure même entre l'ordre naturel et l'ordre surna-
« turel, 1° solution de continuité *naturellement* in-
« franchissable; d'où encore, pour franchir l'abîme,
« 2° nécessité d'un acte volontaire, spontané, portant
« au delà des justifications rationnelles; d'où enfin,
« 3° de la part du sujet, pour produire cette action
« transcendante, évidente nécessité de dispositions
« intérieures préalables. Ou bien les motifs de cré-
« dibilité sont plus que de très fortes probabilités,
« et alors, pas de milieu, ils ne peuvent former que
« des preuves apodictiques, adéquates, nécessi-
« tantes, qui dépassent même la certitude morale
« définie par saint Thomas : *Quæ in pluribus verita-*
« *tem attingit, etsi in paucioribus deficat.* Elles ont
« dès lors force et rigueur de jugements mathéma-
« tiques. Le surnaturel s'impose donc *naturelle-*
« *ment à tous, toujours et partout* : c'est, je le répète,
« du pur naturalisme; c'est détruire radicalement
« la foi (1). »

(1) *Rev. du Clergé français*, 1er février 1902, p. 543.

Cette page de M. l'abbé Pêchegut contient bien des inexactitudes; signalons la principale, celle qui nous permettra de débrouiller toutes les autres. Non, il n'est pas vrai de dire que « les motifs de crédibilité ne constituent que des probabilités, probabilités accumulées... mais enfin des probabilités. En vain l'auteur en appelle-t-il, pour justifier son dire, à l'autorité de Newman, en reproduisant un peu plus loin le texte déjà cité par M. Firmin (1), texte mal compris, que nous avons réduit à sa juste valeur. Une autorité plus haute a tranché la question en déclarant que les miracles et les prophéties sont des signes, très certains (*signa certissima*), de la divine révélation. De plus elle a corroboré sa déclaration par le suivant anathème : *Si quis dixerit... miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari*, etc. Il est donc de foi catholique que la divinité de la religion chrétienne et de son origine peut être *péremptoirement prouvée* par ces miracles qui en sont les signes très certains, (*signa certissima.*) Je ne comprends pas la possibilité d'une hésitation de la part d'un catholique, en face d'un enseignement aussi précis et aussi clair, que le concile empruntait du reste à une encyclique de Pie IX (9 novembre 1846) : *Humana quidem ratio*, écrivait ce pape, *ne in tanti momenti negotio decipiatur et*

(1) M. Firmin, dans l'article que nous avons critiqué ailleurs, est en opposition bien plus radicale que M. Pêchegut, avec tout l'ensemble de la doctrine conciliaire.

erret, divinæ revelationis factum diligenter inquirat, oportet ut certò sibi constet Deum esse locutum. La raison humaine peut et doit donc parvenir à la constatation certaine que Dieu a parlé. Et bien avant Pie IX, Innocent XI avait condamné, le 4 mars 1611 la proposition suivante : *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis.*

Et cependant ni le concile du Vatican, ni Pie IX, ni Innocent XI n'ont pensé pour cela que la foi n'est ni libre, ni méritoire. Le dilemme de M. Pêchegut n'est donc pas rigoureux et la question a été mal posée. Le disciple, de M. Blondel, en effet, prête à ses adversaires et particulièrement à M. l'abbé Gayraud, le projet de *démontrer rationnellement la foi.* Ce que M. Gayraud et les autres ont la prétention très légitime de démontrer, d'établir, par des preuves sûres, apodictiques, ce n'est pas la *foi*, mot bien vague, quand on l'emploie de la sorte, mais le fait de la révélation, ce qui est beaucoup plus précis. Les motifs de crédibilité se rapportent *directement* à ce seul fait de la révélation ; on en déduit ce fait apodictiquement, selon l'expression de M. Pêchegut, et rien autre chose. Ces motifs de crédibilité, ainsi entendus, ne constituent point de simples probabilités ni des probabilités accumulées, aussi solides qu'on voudra les supposer, mais une entière certitude, celle qui convient en la matière, une certitude excluant toute crainte fondée de se tromper. Le concile luimême nous le déclare ; que nous faut-il de plus?

Cette certitude est-elle « contraignante », nécessitante, au point *qu'on ne saurait s'y soustraire ?* A-t-elle la force et la rigueur des jugements mathématiques ? Le fait de la révélation s'impose-t-il naturellement *à tous, partout, toujours?* Personne ne l'a jamais prétendu et cela n'est pas du tout requis, pour que la certitude de ce fait demeure la certitude. Un homme qui forme et entretient délibérément des dispositions hostiles à ce fait, pourra certainement se tromper, s'illusionner à son sujet ; mais cette erreur lui est imputable ; elle vient non pas du manque de preuves objectives très suffisantes, mais de son manque de sincérité. Les jugements mathématiques eux-mêmes contraindraient-ils un esprit ainsi affecté, s'ils impliquaient des obligations morales, pareilles à celles qui ressortent du fait de la révélation ? « Si la géométrie, écrivait Leibniz (1), s'opposait autant à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions ni ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et croirait pleines de paralogismes. »

Une autre question délicate et difficile se greffe sur celle que nous venons d'examiner ; et M. Pêchegut les confond bien à tort. Il importe au contraire de les distinguer très nettement, très explicitement, afin de donner à chacune la solution qu'elle comporte.

(1) Leibniz : *Nouveaux Essais*, l. I, ch. II, 512.

Dieu a parlé; c'est certain; sa révélation est un fait qui nous est garanti par les signes de crédibilité appréciés plus haut. Mais que penser, que croire des choses qu'il a dites, de tout le contenu fort complexe, fort mystérieux de cette révélation? Voilà la seconde question qui naît, si l'on veut, de la première, mais qui en est cependant très différente et appartient à un autre ordre de certitude.

La démonstration rationnelle nous a mis jusqu'ici en possession d'une série de vérités qui se tiennent et s'enchaînent : existence de Dieu, possibilité, connaissance et existence réelle de sa révélation ; nous avons découvert, ou du moins nous avons vérifié toutes ces notions à la lumière naturelle de notre raison elle-même. La vérité intrinsèque de ces notions nous est suffisamment apparue. Mais voici que, dans le fait de la révélation bien et dûment constaté, sont impliquées d'autres notions qui nous dépassent, que nous ne saurions pénétrer par les forces naturelles de notre esprit, car elles sont d'un ordre supérieur. Ici s'ouvre aussi pour nous une source supérieure de certitude, l'autorité de la parole révélatrice qui nous garantit l'exactitude des notions qu'elle nous apporte. La connaissance qu'elle nous en donne se greffe sur nos connaissances naturelles, s'harmonise très bien avec elles, au point de les compléter merveilleusement. Où M. Pêchegut découvre-t-il, dans cette doctrine du concile du Vatican sur nos certitudes rationnelles et la certitude de foi, sur la connexion de celle-ci

avec les premières, la fissure, si petite soit-elle, par où passera l'adversaire ?

Que la volonté ait une part très considérable à l'acceptation des vérités incluses dans le fait révélateur, nous en sommes persuadés ; bien plus, nous sommes prêts à entendre, avec la plus entière sympathie, tout ce que les partisans de l'immanence voudront bien nous dire à ce sujet. Toutefois la volonté n'a point à déterminer ici je ne sais « quel saut en dehors de toutes les justifications intellectuelles. » Les justifications intellectuelles changent de nature au lieu de s'interrompre. Comme le dit si bien M. Péchegut lui-même, l'acte raisonnable succède à l'acte rationnel sans qu'il y ait entre les deux d'infranchissable abîme.

De plus, cet acte raisonnable qui s'appelle l'acte de foi demeure toujours libre, même avec la connaissance certaine du fait de la révélation, parce qu'alors même il est au pouvoir de la volonté de refuser son acquiescement aux vérités incluses dans cette revélation, ne serait-ce qu'à cause de leur obscurité mystérieuse. Et encore il y a si loin de la reconnaissance théorique, de l'indéniable constatation du fait en question, à l'entière subordination de tout notre être aux conséquences qui sortent de ce fait. La participation de la volonté apparaît ici très large, très libre, très méritoire, étant aidée de la grâce divine. La difficulté, si je ne me trompe, est bien plus dans cette union de la liberté avec l'action intérieure de la grâce que dans

la conciliation de cette même liberté avec la certitude antérieure du fait de la révélation.

Mais avons-nous bien compris, nous-même, les déclarations et définitions du Concile du Vatican et n'en avons-nous point exagéré la portée, au détriment des partisans de l'immanence et de la philosophie de la volonté? Une note annexée au premier schéma de la constitution vaticane va nous renseigner à ce sujet (1).

« Parmi les protestants qui font profession d'admettre la révélation chrétienne, y est-il dit, il en est un grand nombre qui rejettent les critères par lesquels se manifeste et se démontre le fait de la révélation, et qui en appellent exclusivement à l'expérience interne, au sentiment religieux, au témoignage du Saint-Esprit ou à une certitude immédiate de la foi. Ils rejettent donc complètement la valeur ou la nécessité des motifs de crédibilité, tirés des miracles, de l'accomplissement des prophéties... ou s'ils ne les rejettent pas entièrement, ils ne les admettent que comme des secours qui viennent aider la foi et déjà la supposent (2). Ils pensent que pour une âme qui ne croit pas, les miracles sont des faits étranges, incompréhensibles et non des preuves de la vérité du Christianisme, etc. »

Que ces idées soient d'origine kantienne, la note en question le marque expressément et ren-

(1) Abbé Vacant, t. I, document VI, p. 593.

(2) C'est exactement l'idée de M. Blondel et de ses disciples.

voie à des textes de Schleiermacher et de son vulgarisateur, Twesten. « Nous renonçons absolument, écrivait Schleiermacher, à toute démonstration de la vérité ou de la nécessité de la religion chrétienne; mais nous supposons qu'avant tout examen, chaque chrétien éprouve la certitude qu'aucune forme religieuse, autre que la forme chrétienne, ne répond aux aspirations de sa piété. (*Doctrina fidei*, § 11.) » « Les miracles et les prophéties, ajoutait-il ailleurs, ne sont que des ouvrages extérieurs à la religion, derrière lesquels les apologistes auraient tort de se laisser bloquer. » Twesten indique le moyen de remplacer ces ouvrages extérieurs et tous nos motifs de crédibilité : « *Illud cui fides in doctrinam scripturæ ultimatim innititur, est ipsa vita Christiana a Deo per Verbum suum excitata, et secum ferens immediatam certitudinem.* »

Écoutons maintenant M. Pêchegut. « Le criterium tout objectif — des motifs de crédibilité — est inadéquat et la certitude réelle doit s'achever ailleurs. Où donc? Pas en deçà de la raison purement logique, mais au-délà, dans la réalité même de la foi possédée et vécue (1). » C'est exactement la doctrine que la note adressée aux Pères du Concile reprochait aux protestants kantiens : « *Propterea docent ipsum factum revelationis homini, qui fidem nondum suscepit, demonstrari non posse, ac*

(1) *Revue du Clergé français, loc. cit.*, p. 545.

proinde certam persuasionem de veritate facti revelationis, nec de revelationis existentia non posse procedere ad susceptionem fidei christianæ; sed absque hujusmodi persuasione per divinam gratiam produci fidem, ita ut hæc sit spontaneus et immediatus actus rationis.

Les raisons de M. Pêchegut, en faveur de cette doctrine visée et condamnée par le décret conciliaire, ne diffèrent point de celles de Twesten : « Ne semble-il pas, écrit-il, que dans un ordre qui échappe à toute investigation scientifique, il ne puisse y avoir de certitude *vraie*, *réelle*, qu'au contact même de la réalité, que dans l'expérience même du divin en nous — c'est *l'internam experientiam* et le *testimonium spiritus* des protestants — et que cette certitude ne puisse se traduire pratiquement que par un sentiment de paix profonde, de joie religieuse en face du redoutable problème. En vérité, une philosophie qui donne *comme criterium de certitude le contrôle suprême et révélateur de la vie elle-même*, peut bien impliquer encore quelques difficultés, mais on a le *sentiment profond* que le temple sacré de la certitude réelle, vivante, est là, dans *la révélation même de la vie*, au *contact* de la *réalité* (1). »

Ne sommes-nous pas en présence d'un commentaire fort éloquent et fort poétique de la déclaration prosaïque de Twesten : « Le fondement suprême

(1) *Revue du Clergé français, loc. cit.*

où s'appuie la foi en la doctrine de l'Écriture, c'est la vie chrétienne excitée en nous par son Verbe et impliquant la certitude immédiate. » Or, je ne cesserai de le redire, c'est là précisément ce que le Concile a condamné. Il faut donc que le temple sacré de la certitude *réelle, vivante*, ne repose point seulement sur les *révélations de la vie*, mais qu'il ait d'autres fondements plus solides que ce dangereux et illusionnant subjectivisme. Ces fondements que M. Pêchegut, comme tout prêtre catholique, ne saurait nier plus longtemps, ce sont les motifs de crédibilité, entendus au sens de l'Église.

Au reste, M. Pêchegut n'a-t-il pas senti lui-même l'insuffisance, l'inefficacité, de la méthode d'immanence pour conduire à la foi, au surnaturel, en dehors des motifs traditionnels de crédibilité? Mais il l'avouait quinze jours après la publication de la page que je critique. Dans une lettre fort touchante, à certains endroits pathétique, adressée en humble disciple à son maître M. Blondel, il s'exprime ainsi : « Ce problème de la certitude religieuse, au point de vue de la philosophie de l'action, me paraît fort complexe : vrai nœud gordien pour moi, je ne puis arriver à le délier à mon entière satisfaction. » On le voit, nous ne sommes plus sous les voûtes ensoleillées du temple sacré de la certitude, la vraie, la réelle, la vivante. Et en voici les motifs déduits par l'auteur lui-même : « D'après le dogmatisme moral, l'expérience intime est le critérium définitif de la certitude religieuse... Si ce

critérium est *nécessaire* et *suffisant*, pourquoi n'est-il pas *exclusif*, et s'il n'est pas *exclusif*, — c'est-à-dire sans doute l'unique possession des catholique à l'exclusion de tous les autres — n'est-ce pas la grande porte ouverte à toutes les illusions? Comment se fait-il, en effet, que l'erreur religieuse professée de bonne foi, jouisse du même privilège et qu'elle produise dans les âmes de bonne volonté ces mêmes sentiments de paix sereine devant la redoutable question (1)? »

Le problème est cette fois parfaitement posé. Oui, l'expérience intime, pratiquée avec une sincérité entière, conduit des âmes différemment affectées, à l'acceptation de doctrines contradictoires. Évidemment, ces doctrines contradictoires ne sauraient être également vraies. Et dès lors, que penser du moyen employé pour les atteindre ?

Qu'en penser? le concile du Vatican nous l'a dit : c'est que l'expérience intime, avec toutes les ressources de la méthode d'immanence, ne pourra jamais nous mettre en pleine et tranquille possession du surnaturel, vrai, concret, vivant et réel ; pour parler comme M. Pêchegut! Tout au plus atteindrez-vous à une sorte de transcendant vague et indéterminé, sans qu'il soit possible de dire s'il est et doit être d'ordre naturel ou d'ordre surnaturel. Le moi humain ne postule pas autre chose. Si vous le considérez en soi, en

(1) *Revue du Clergé français*, 15 février 1902, p. 640.

son essence propre, le transcendant qu'il postulera sera purement naturel; si vous le considérez surélevé à une destinée plus haute que lui-même et déjà pénétré par des forces supérieures qui le poussent vers cette destinée, il postulera un transcendant surnaturel, il est vrai; mais ce n'est pas votre méthode d'immanence qui vous l'aura révélé! En tout état de cause, il reste à déterminer quel doit être *in concreto* ce surnaturel, ce qui le constitue.

Votre méthode d'immanence, toutes vos expériences intimes vous renseigneront beaucoup moins encore sur ce point.

Vous ne le distinguerez qu'aux signes extérieurs qui en sont l'authentique manifestation, à ces miracles auxquels, bon gré mal gré, il faut bien revenir. Ainsi se vérifie l'exactitude de la définition conciliaire : *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque solâ internâ cujusque experientiâ aut inspiratione privatâ homines ad fidem moveri debere, anathema sit.*

V

LES DÉFENSES ECCLÉSIASTIQUES ET LES INFILTRATIONS KANTIENNES ET PROTESTANTES

Jamais je n'ai plus vivement senti la divine sagesse de l'Église et la présence de l'Esprit qui la gouverne, qu'en méditant les dernières décisions et recommandations du concile du Vatican : « C'est pour-

quoi remplissant le devoir de notre suprême charge pastorale, nous conjurons, par les *entrailles de Jésus-Christ*, tous les fidèles du Christ, et surtout ceux qui exercent quelques magistratures ou les fonctions de l'enseignement, et, par l'autorité de ce même Dieu et Sauveur, nous leur commandons d'apporter leurs efforts et leurs soins à écarter de l'Église ces erreurs, — celles que le concile a condamnées — à les en faire dispa-paraître et à répandre la lumière d'une foi absolument pure (1) » L'Église tout entière, papauté et épiscopat, sentant peser sur ses épaules le fardeau de plus en plus lourd d'enseigner, de sanctifier et de régir le peuple des régénérés a recours à la supplication attendrie, avant de faire entendre la parole du commandement. C'est par les entrailles de Jésus-Christ qu'elle conjure tous ceux qui lui sont *soumis*, de se bien pénétrer de leurs obligations envers la vérité trahie. Et tout d'abord les laïques, les simples fidèles sont tenus de défendre cette vérité contre les erreurs multiples qui s'efforcent de la corrompre. Ces erreurs doivent être écartées à tout prix, *arcendos errores;* ce n'est pas tout : quand elles ont plus ou moins pénétré au sein de l'Église, la tâche devient plus difficile ; il faut les en bannir, *eliminandos*.

Et cette tâche incombe surtout aux hommes qui, à un titre quelconque, jouissent de quelque autorité — *qui præsunt* — que cette autorité s'exerce sur

(1) *Constit. Dei Filius*, ch. IV.

une famille ou sur un État. L'obligation grandit dans la mesure de la dignité et avec l'étendue de la fonction. Le concile distingue particulièrement ceux qui enseignent, soit par la parole, soit par la plume, dans une salle de conférence ou une classe de jeunes gens, dans un journal ou dans un livre : *qui docendi munere funguntur*. L'obligation change de forme, elle ne change pas de nature; tous doivent travailler à écarter l'erreur, sitôt qu'elle se produit, à l'expulser des lieux où elle s'est glissée. Et à la place de ces erreurs il faut répandre, avec un soin jaloux et de persévérants efforts, la très pure lumière de la foi.

Si les laïques sont strictement soumis à ces obligations, que dirons-nous des prêtres qui, par vocation et état, en vertu de leur sacerdoce, ont la responsabilité des paroisses, *præsunt*; qui exercent sous sa forme la plus haute la fonction d'enseigner la parole même de Dieu? A eux de nourrir les âmes du pain de la vérité. Leur premier soin doit être de ne pas mêler au pur froment dont ce pain sacré se compose, l'ivraie de l'erreur. A eux de lutter contre l'esprit de mensonge, et de défendre leurs troupeaux contre les audacieuses entreprises de ses innombrables sectateurs.

Le cœur se serre de tristesse, lorsqu'on pense à la façon dont ces adjurations ont été entendues, dont ces ordres sont obéis dans ce pays de France, où l'on professait naguère, où l'on professe même encore aujourd'hui, non pas le dévouement, mais la *dé-*

votion au pape. On sollicite ses directions en tout, partout, même en matière de conduite politique et sociale. On se dit attentif à ses moindres gestes; les paroles qui tombent de ses lèvres, même dans un conversation privée, rencontrent mille échos qui les reproduisent et surtout les commentent.

Tout cela est fort louable et ce n'est pas moi qui y contredirai.

Mais comment donc se fait-il que, s'il s'agit non plus de ces matières politico-sociales qui ont été et sont encore à l'ordre du jour, mais de matières directement religieuses et spirituelles, disons le mot juste, dogmatiques et intéressant la foi, les enseignements pontificaux les plus solennels, qu'ils revêtent la forme d'Encyclique ou de lettre au clergé français, après la promulgation officielle qui s'impose, tombent bon gré mal gré dans une sorte d'oubli. Plus de ces commentaires empressés et nombreux qui s'acharnent à les inculquer dans l'esprit public. Quand on en parle, au moins en un certain monde, c'est pour déclarer que ces questions ne se tranchent pas par des coups d'autorité. Il y faudrait apporter des démonstrations propres à convaincre les adversaires. On ne songe qu'à ces derniers, à la prétendue nécessité de se placer sur leur terrain, afin de les mieux atteindre, sans se demander si ce terrain est bon pour livrer bataille et sauvegarder les droits de la vérité. C'est très charitable de penser aux incroyants, même les plus hostiles; mais il ne serait que juste de ne pas oublier

les fidèles dont il importe plus encore de protéger la foi. On dirait vraiment que, pour certains catholiques, il appartient à la science de reviser les décisions ecclésiastiques et de nous dire si elles sont justifiées. Jusque-là on les déclare sinon suspectes, du moins inefficaces. Je croyais, moi, que ces décisions, quand elles émanent réellement de l'Église, des autorités constituées dans son sein pour nous faire connaître sa pensée, primaient tout le reste, même la science et surtout nos opinions et convictions personnelles qui doivent être réformées au besoin sur ces décisions elles-mêmes. Toute science qui s'élève contre la vérité révélée et les conclusions que l'Église en déduit, est fausse et mensongère ; elle doit être tenue pour telle par les laïques eux-mêmes et surtout par les prêtres, ministres de cette Église et organes de ses enseignements.

M. l'abbé Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, entend les choses d'une autre façon. Voici par quel procédé il se débarrasse de la lettre du 8 septembre 1899 au clergé français : « Cette lettre, nous déclare-t-il, n'est pas de « Léon XIII qui venait de subir une opération chi- « rurgicale et était gravement malade. Elle est du « défunt Père Mazella, qui faisait alors toutes sortes « de démarches pour obtenir la condamnation par « l'Index de philosophes laïques et ecclésiastiques « français. S. S. Léon XIII, un moment hésitant, tant « on lui représentait en noir les choses de France

« refusa formellement toute condamnation. Mazella « obtint au moins que la *Démonstration philosophique* « de l'abbé Jules Martin, œuvre supérieure d'un « penseur isolé et sans attaches avec les néo-apolo- « gistes, serait retirée du commerce. Un innocent, « un vénérable vieillard était frappé pour ses opi- « nions libres. Dans la lettre de Mazella, on lit un « passage qui est évidemment en contradiction avec « l'esprit large et paternel de Léon XIII ; c'est celui « où il oppose l'esprit français à l'esprit allemand. « Sous cette forme apparemment flatteuse, il con- « damnait toute une catégorie de penseurs catho- « liques qui ne sont pas plus Allemands qu'Italiens, « mais qui cherchent la vérité partout où elle peut se « trouver. Les catholiques étaient présentés comme « pratiquant un « subjectivisme radical ». On cher- « cherait en vain par qui et où pareille philosophie « a été professée (1). »

Toute la méthode de M. Denis se résume en deux mots : un document gêne, on le supprime. La lettre de Léon XIII au clergé français s'oppose aux théories philosophiques de M. l'abbé Denis ; cette lettre est un faux en écriture publique, très publique et, ce qui est plus étrange, ce faux est maintenu par celui-là même dont on a indûment usurpé le nom et l'autorité. La susdite lettre est de feu Mazella ; le pape n'y est pour rien, et même il y a là des choses en contradiction avec son esprit large et paternel.

(1) *Annales de Philosophie chrétienne*, octobre 1901.

M. l'abbé Gayraud ayant fait remarquer, dans *l'Univers*, l'étrangeté du procédé, M. l'abbé Denis, dans une réplique dont je ne puis retrouver le texte, voulut bien reconnaître que l'expression avait dépassé sa pensée et que le document en question avait et gardait sa valeur normative. Je m'attendais à retrouver cette déclaration dans le prochain fascicule des *Annales* où je ne suis point parvenu à la découvrir. En sorte que les abonnés de cette revue demeurent toujours persuadés, sur l'affirmation de M. le Directeur, que la *Lettre au Clergé français* est du « défunt Mazella » et qu'il est dès lors permis d'en faire le cas qu'elle mérite. M. Denis n'a rien changé non plus à la direction des *Annales* ; il pense comme auparavant que les néo-kantiens ont raison contre la *Lettre au Clergé français* dont il a cependant reconnu la valeur « normative (1). »

Mais voici qui révèle mieux encore le véritable esprit des *Annales de philosophie chrétienne*. En

(1) Je retrouve enfin, au dernier instant, la lettre de M. Denis à M. Eugène Veuillot, (*Univers* du 12 novembre 1901). En voici la phrase la plus explicite : « Mon intention n'était pas de mettre en doute son autorité (celle de la lettre) en tant que document pontifical ayant la valeur absolue d'une lettre *monitoire* et directive. » Comment jamais M. Denis s'y serait-il pris alors pour mettre en doute cette valeur ? Un peu plus haut M Denis écrit : « Je déclare regretter certains termes (de la note relative au défunt P. Mazella). Pris à la grande rigueur, ils semblent en effet porter un jugement *excessif* et *prématuré.* » *Prématuré !* cela veut-il dire que ce jugement, aujourd'hui excessif, deviendra exact demain ou après demain ? Mais à quoi bon insister ; tout dans cette prose est à peu près de même exactitude.

mai 1902, M. l'abbé Mano, dans un article bibliographique en faveur du livre de M. Houtin, établissait un contraste entre « la grosse artillerie des conciles » et « la discussion savante des textes, les armes perfectionnées de l'arsenal critique. » Il nous apprenait que « l'accumulation des ana-« thèmes conciliaires et des décrets pontificaux est « bien de nature à faire sérieuse impression sur tout « honnête enfant de l'Église, mais qu'il n'en de-« meure pas moins vrai que c'est là un procédé « purement extérieur. On peut ainsi, continue-t-il, « obtenir des auteurs la soumission, mais malgré « tout la théorie demeure *inattaquée dans son for* « *intérieur* ». Un peu plus loin il ajoute : « Il est « profondément pénible, au contraire, de constater « que c'est par des voies indirectes, des *arguments* « *extrinsèques*, des *coups d'autorité*, qu'on essaie de « mutiler la pensée d'autrui, d'entraver l'effort de « penseurs sincères et désintéressés. »

Pour raisonner ainsi, ne faut-il pas oublier la notion essentielle de l'Église et de son organisme doctrinal, l'union nécessaire de cet organisme avec la révélation scripturaire autant que traditionnelle, traditionnelle avant d'être scripturaire? M. Mano ne sait-il plus que les vérités à interpréter vivaient dans l'intellect de l'Église, avant même d'être consignées dans les textes du Nouveau-Testament et qu'aujourd'hui comme toujours, l'Esprit divin lui en donne l'intelligence. Et si M. l'abbé Mano sait tout cela, comment peut-il appeler *procédé exté-*

rieur l'interprétation des textes par les conciles et les Pontifes romains? Ce qui est extérieur au contraire, et secondaire, très secondaire, c'est « l'arsenal critique avec ses armes perfectionnées » ; c'est l'archéologie et l'érudition, je ne dirai pas, de M. Houtin ou de M. Mano lui-même, mais de M. Loisy en personne. Des arguments *extrinsèques*, les définitions des conciles, la définition du concile du Vatican par exemple, interprétant, contre la philosophie kantienne, le texte de l'Épître aux Romains: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur !!!*

Et les décrets pontificaux « des coups d'autorité propres à mutiler la pensée d'autrui » ! Oui, quand cette pensée est aussi fausse que celle que je combats en ce moment; des coups d'autorité, propres encore « à entraver l'effort de penseurs sincères et désintéressés ! » dites donc : propres à éclairer et à diriger cet effort; et quand ces penseurs sont catholiques, quand ils sont sincèrement désintéressés, ils se font une joie d'obéir à cette direction.

M. Mano nous parle encore « du souffle puissant « de la tradition catholique qu'il ne faut pas con« fondre avec des préjugés classiques ». Mais où donc prenez-vous « le souffle puissant de cette tradition » sans mélange d'aucun préjugé ni classique, ni kantien, si ce n'est dans les définitions des conciles et les décrets pontificaux? Faudra-t-il le chercher dans la Lettre du pape au clergé français, ou bien dans les invectives de M. l'abbé Denis, dans

la condamnation des élucubrations de M. Loisy par le cardinal archevêque de Paris ou dans le panégyrique de ces mêmes élucubrations par M. l'abbé Houtin?

On nous dit encore dans cet article bibliographique où tout se mêle et se confond : « qu'au magistère infaillible seul appartient le droit et le devoir de *juger* si telle ou telle opinion porte atteinte à l'intégrité de la foi. » Très bien! Mais alors comment conciliez-vous cela avec votre dédain pour « la grosse artillerie des conciles, pour leurs anathèmes et aussi pour les décrets pontificaux? » M. Mano n'a cru « dauber, » selon son élégante expression, que sur l'école conservatrice » ; en y réfléchissant un peu, il s'apercevra sans doute que ses coups portent beaucoup plus loin et plus haut.

On est en train d'inventer une méthode, une théorie bien autrement ingénieuse et puissante, pour enlever aux définitions des conciles tout ou partie de leur autorité. Je l'ai vue poindre çà et là; M. Dimnet l'insinue, en ce qu'elle a d'essentiel, dans un passage fort suggestif de la *Revue du Clergé français*, 15 juillet 1902. Ce professeur de l'Ecole Jeanne d'Arc, à Lille, désirerait voir l'enseignement de l'Eglise « décrire une courbe au lieu de suivre sa ligne rigide » ; et il se demande « dans quelle mesure le catholicisme *doit*, POUR SURVIVRE, s'adapter aux conditions scientifiques du temps présent. » Voici, si je ne me trompe, l'une de ces adaptations.

Nos lecteurs se souviennent sans doute de la

théorie assez récente « des citations implicites dans la Bible, » citations qui demeureraient sans garantie de véracité, nonobstant l'inspiration dont elles seraient cependant le fruit. Ce n'est point ici le lieu de discuter cette théorie ni le principe assez contestable sur lequel elle repose (1). Il n'est pas un catholique soucieux de la vérité révélée qui ne reconnaisse du moins que cette théorie, alors même qu'on en admît le principe, ne dût être appliquée avec beaucoup de discrétion et de réserve. Si l'Eglise n'était là pour surveiller cette application et la limiter au besoin, elle deviendrait bientôt la plus formidable machine de démolition qui ait été jusqu'ici employée contre le monument biblique. Que de textes ne pourrait-on accumuler sous cette rubrique d'une complaisante élasticité : *citations implicites*, dont la critique individuelle pensera ce qu'elle voudra.

M. Dimnet rêve plus et mieux encore, et il n'est pas le seul à caresser cette vision de l'avenir. « Cette théorie des citations implicites dans la « Bible, écrit-il, *dessere prodigieusement* l'ancienne « formule (de l'inspiration.) Nul doute que *des « théories semblables, ou plutôt de simples corollaires « de celle-ci ne s'appliquent tout naturellement à la « tradition et aux formules conciliaires, dans la théo- « rie de demain* (2). »

(1) Abbé Gayraud, *L'inerrance de la Bible*. *Revue du Clergé français*, août, 1902.
(2) *Revue du Clergé français*, 15 Juillet 1902, p. 368.

On comprend tout l'ingéniosité du système : Nous, catholiques, nous nous servons de la tradition et des formules conciliaires pour élucider, autant que possible, les passages bibliques dont le sens est douteux. M. Dimnet se sert de ces passages pour étendre ce qu'ils ont d'incertain et de douteux à la tradition elle-même et aux formules conciliaires.

Et voici à l'aide de quel raisonnement, si je ne me trompe : l'Eglise a fait entrer, dans ses formules conciliaires et ses définitions de foi, des éléments humains, soit philosophiques soit scientifiques. Elle les a empruntés tout d'abord au platonisme, puis à l'aristotélisme ou philosophie scolastique. Ces éléments *sont comparables aux citations implicites de la Bible*, dont l'inspiration ne garantit pas la véracité et l'exactitude. Ils demeureront, par conséquent, en dehors de l'indéfectibilité de l'Eglise elle-même (1).

Voilà ce que signifie la phrase, de M. Dimnet, ou elle n'a aucun sens que je parvienne à découvrir.

Mais avec ce beau système, rien ne tient, pas plus la *consubstantialité* du Père et du Fils, définie à Nicée, que la valeur des preuves philosophiques de l'existence de Dieu, définie au concile du Vatican.

Et M. Dimnet nous affirme ces choses dans un

(1) Inutile sans doute de faire remarquer que ce dangereux système ne peut en rien se prévaloir des considérations si parfaitement mesurées et d'un sens théologique si juste, que le P. Léonce de Grandmaison exposait naguère dans *les Etudes*, sur l'élasticité des définitions conciliaires. Entre les deux il y a un abîme.

style, toujours débonnaire, parfois onctueux, sans paraître se douter des conséquences qui en sortent.

Revenons à M. Denis; ses allégations contre *le cardinal Mazella* valent la peine d'être examinées, car elles révèlent un état d'âme qui n'est pas particulier à cet auteur. Il suffit en effet de signaler, chez les néo-kantiens ou les exégètes de l'école large, quelque écart de doctrine, pour être soupçonné ou même positivement accusé de tramer contre eux les plus noirs complots. Vous êtes par le fait même un dénonciateur, un traître, puisque vous appelez sur la tête de vos frères les foudres de l'Eglise. M. Denis reproche donc au cardinal Mazella de s'être beaucoup remué pour faire condamner par l'*Index* des philosophes françaises, laïques et ecclésiastiques; mais il ne donne pas la moindre preuve de ce qu'il affirme. En tout cas ces récriminations me semblent surtout injurieuses pour les tribunaux romains. Que craignez-vous en effet? Qu'ils frappent à tort et à travers, avant d'avoir bien lu et bien examiné? Mais les pièces du procès sont toutes entre leurs mains; ce sont les pages que vous avez écrites, que vous avez publiées; si elles sont si irréprochables, elles se défendront bien toutes seules, à moins que vous ne suspectiez ou la sagacité, ou la droiture de vos juges. Et c'est bien ce que fait M. Denis: « un innocent, un vénérable vieillard, M. Jules Martin, était frappé pour ses opinions libres. » Ce qui constitue une iniquité de la part de ceux qui frappent, même sous la pression

d'un cardinal. Et la *Démonstration philosophique* était, sur l'ordre de l'*Index*, bien entendu, retirée du commerce.

Quoiqu'il en soit, j'affirme, en ce qui me concerne, n'avoir ni désiré, ni demandé la condamnation de personne. Aurais-je autant accès dans les chancelleries pontificales ou épiscopales que j'en suis éloigné, je ne ferais qu'y répéter ce que je dis à tout le monde, à tous ceux qui consentent à me lire. Quand j'attaque les Kantiens et les exégètes imprégnés de protestantisme, c'est à visage découvert et sans arrière-pensée, sans le moindre désir de voir le pape « abattre les plus beaux arbres de sa forêt. » Ce serait déjà beaucoup s'il élaguait quelques branches mortes qui déparent leur tige, ou s'il les débarrassait des lierres parasites qui entravent leur plein développement.

Je crois avoir rencontré dans le livre de M. Hogan l'explication du procédé employé par l'*Index* contre la *Démonstration philosophique*, et quelques autres ouvrages d'auteurs très contemporains. Le docte sulpicien raconte qu'à l'époque du concile les évêques de France et d'Allemagne avaient demandé une refonte des règles de l'*Index*. Ils auraient voulu par exemple que la censure d'un livre ne fût jamais promulguée qu'après consultation de l'Ordinaire diocésain et audition de l'auteur ; car très souvent, prétendaient-ils, l'erreur se trouverait arrêtée et révoquée sans aucune publication de censure. Pour nous, si l'expression d'un humble désir

nous était permise, nous demanderions que toute sentence de l'*Index* précisât, à la manière de nos tribunaux civils dans leurs considérants, le délit commis, que cette sentence indiquât les principaux passages répréhensibles. Ce serait très aisé quand ces passages sont peu nombreux. Outre que l'auteur pourrait se corriger et refondre son œuvre, le public serait immédiatement renseigné sur les doctrines controversées. Les postulats des évêques allemand et français ne purent être discutés par suite de la suspension du concile. Mais Rome en a tenu compte. Nous croyons savoir, par exemple, que certains écrivains français n'ont échappé à des censures publiques, que grâce à cette tactique nouvellement adoptée : les décrets de la congrégation ont été tenus dans un demi-secret, à la condition que les auteurs retirassent leurs livres de la publicité commerciale.

Si je ne me trompe, quelques-uns de ces écrivains, et beaucoup plus encore leurs amis, sont en train de démontrer que la raison principale sur laquelle s'appuyait le *postulatum* des évêques allemands ne vaut pas pour notre pays, et que, sans la publication de la censure, celle-ci demeure comme nulle et non avenue. L'erreur en effet n'est « ni arrêtée, ni révoquée; » elle circule au contraire comme auparavant. Ce ne sont plus seulement les auteurs qui la reprennent et la commentent dans des articles de revues dont la publicité est plus assurée, plus prompte et plus étendue que celle de leurs

livres ; parfois c'est toute l'école, j'entends toute la petite coterie intellectuelle qui, se sentant atteinte, cherche des échappatoires, en trouve, donne des explications qui n'expliquent rien, mais suffisent à tromper les esprits prévenus. Et cela se fait quelquefois en toute conscience et tout honneur ; j'en veux citer un cas très exceptionnel, il est vrai. M. l'abbé Jules Martin, dans une réplique à moi adressée (*Annales de Philosophie chrét.*, mars 1902.) nous déclare que « personne, dans aucune circonstance, n'aurait dû rappeler *la Démonstration philosophique*, dont lui-même ne s'est plus occupé » depuis la condamnation obtenue, dit-on, par Mazella. Le vénérable auteur se trompe du tout au tout ; il s'en occupe toujours, au contraire, de cette infortunée *démonstration !* Il nous la réédite sans cesse et sous toutes les formes, notamment dans *l'article* des *Annales* que j'avais critiqué. Son volume sur saint Augustin en est une justification indirecte. D'après son système, tout *vrai* philosophe n'a qu'une seule seule intellection, toujours et partout identique à elle-même. M. Martin prétend sans aucun doute être un *vrai* philosophe ; comment dès lors n'aurait-il pas une seule idée ! En la répétant, il croit prouver deux fois son système, par ses arguments tout d'abord, par son exemple ensuite.

Il y a des amis compromettants, plus à craindre que les ennemis eux-mêmes ; M. Denis est de ce nombre. Difficilement en effet on trouverait quelqu'un qui portât plus loin l'illogisme, j'allais dire

la déraison. Dans le passage que je lui ai emprunté, quasi dans la même phrase, il soutient que « le pape refusa formellement toute condamnation » et que la Lettre du pape au clergé français dont M. Denis a fini par reconnaître la valeur *normative* « condamnait toute une catégorie de penseurs catholiques, » ce qui me semble être la vérité. N'y a-t-il pas là une contraction flagrante; mais la pensée de M. Denis était ailleurs; son dessein était d'établir un contraste entre la largeur d'esprit de Léon XIII et l'étroitesse, les mesquines taquineries de *l'Index* qui, aux yeux de M. Denis, est absolument sans autorité.

Richeville, de la *Vie catholique*, cité par la *Revue du Clergé français* comme une autorité, sans doute bien supérieure à *l'Index* romain, va nous dire les mêmes choses, mais dans un style bien autrement solennel, un peu contourné, par exemple. Chacun sait que Richeville éclaire à la fois Paris et Rome, la France et l'Italie; sa constante préoccupation est « de se hausser à la hauteur » de ce rôle. Lui aussi oppose, à ces infortunées congrégations romaines, l'esprit de Léon XIII; mais il a soin de noter que l'esprit du pape est « amphictyonique » et « qu'il n'aime ni les autodafés ni les Torquemada. » Mes lecteurs ont-ils entendu dire que les Torquemada de *l'Index* aient songé à brûler M. Jules Martin ? rien de pareil n'est arrivé jusqu'à mes oreilles, je dois le constater.

Richeville ajoute : « Le système de Sixte-Quint (toute cette organisation des tribunaux romains) a été une incomparable correspondance de fonc-

tions pontificales au moment et au lieu. Moment et lieu ont aujourd'hui disparu. — Voilà ! — Sur plusieurs points la discordance s'affirme : pour la réalisation graduelle des idées romaines, les liseurs d'avenir et les observateurs du présent ont averti les *élites* de cette insuffisance. » Admirez ici l'incomparable dévouement de Richeville; car il est bien entendu qu'il se place modestement parmi les liseurs d'avenir et les observateurs du présent. Je crois même que c'est lui qui a non seulement averti mais persuadé les élites, non pas peut-être le pape en personne dont l'esprit amphictyonique avait tout deviné, mais les élites qui l'entourent. Pourquoi faut-il que l'influence de Richeville ne se soit pas exercée aussi un peu plus bas ! Écoutons en effet ce qu'il ajoute : « Le gouvernement pratique ne s'est pas haussé à la hauteur des orientations doctrinales et intellectuelles, De là les *hiatus* et les *confusions* ; de là les *escamotages* et les *incertitudes* — peut-être l'inauthenticité de la Lettre au clergé français — les *équivoques* et les *contradictions.* »

Après ces observations sur le présent, voici la *lecture de l'avenir*, toujours d'après le même Richeville : « Vis-à-vis des catholiques, l'*Index* subira certainement, par la pesée des situations concrètes et les réformes du pontificat, des réformes heureuses. Léon XIII a si parfaitement compris les impérieuses nécessités du rajeunissement, qu'il en a suspendu l'exercice — oh ! pas tout à fait — aux heures critiques où le Saint-Siège essaye de fixer

les liaisons rigoureuses entre les faits d'hier et les faits d'aujourd'hui (1). »

Amen — alleluia : puisse « cette fixation des liaisons rigoureuses » aboutir sans tarder et mettre un terme au plus effroyable gâchis intellectuel et doctrinal, qui se soit produit depuis longtemps au sein de notre pauvre France catholique.

(1) *Revue du Clergé français*, 1er février 1902.

CHAPITRE TROISIÈME

OU ALLONS-NOUS ?

I

PROBLÈMES A RÉSOUDRE

M. Salomon Reinach, à la fin d'un article sur le livre de M. Houtin, dans la *Revue critique* de juin 1902, fait cette très juste réflexion : « Toutefois, en « terminant, l'auteur a exprimé son opinion sans « ambages, en déclarant que la critique scripturaire « était aujourd'hui sécularisée en France comme ail- « leurs, et qu'elle était devenue « positive ». Reste « à savoir si la conception même d'une critique sé- « cularisée s'appliquant aux écrits sur lesquels re- « pose l'édifice entier du Christianisme, est compa- « tible avec le principe d'autorité dont s'inspire, « depuis quinze siècles l'Église romaine. La ques-

« tion est nettement posée; il paraît certain que le « vingtième siècle y répondra. »

Pour tout catholique, la question est résolue quoique complexe. Une critique « positive », scientifique, est très compatible, en exégèse comme en tout autre matière, avec le principe d'autorité dont s'inspire l'Église, non pas seulement depuis quinze siècles, comme le dit M. Reinach, mais depuis que l'Église existe. Une critique sécularisée, au sens de M. l'abbé Houtin, en d'autres termes, indépendante de l'Église elle-même, ou encore autonome, est radicalement incompatible avec le principe catholique. Comment le vingtième siècle répondra-t-il à cette question ? cela dépend en bonne partie du clergé français; c'est assez dire notre très ferme espoir que la réponse ne sera point celle que désire M. Houtin.

La question de l'exégèse sécularisée n'est pas la seule que le vingtième siècle aura à trancher : une autre aussi impérieuse s'impose, celle de l'introduction parmi nous de la philosophie kantienne et protestante, s'ingéniant à miner les bases du catholicisme. Et ces deux questions sont incluses dans une troisième qui domine tout : le concile du Vatican restera-t-il lettre morte pour le vingtième siècle, comme il l'a été notamment en tout ce qui se rattache à la constitution *Dei Filius*, pour une fraction restreinte, mais bruyante et agitée, du clergé français?

Et cependant je l'ai suffisamment démontré : il y

a dans la constitution *Dei Filius* des principes de solution pour les questions les plus angoissantes qui ont troublé les esprits dans la seconde moitié du siècle dernier, d'abord en Allemagne et ensuite en France. Certains problèmes philosophiques y sont pénétrés à leurs plus intimes profondeurs ; leurs points de contact avec les vérités de la foi sont nettement marqués. La foi elle-même a été analysée avec des soins plus minutieux et des détails plus précis qu'elle ne l'avait jamais été jusque là ; et c'est cette pénétrante analyse qui a permis aux Pères du Vatican de déterminer avec tant d'exactitude ses rapports avec la raison.

Voilà, je le répète, l'enseignement qui répond à nos vrais besoins, aux légitimes exigences de la pensée contemporaine. Prétendre lui en substituer un autre, radicalement contradictoire sur des points essentiels, c'est professer qu l'Eglise n'a rien compris au siècle qui vient de finir, que tout le mouvement de la pensée catholique a été faussé, au moins depuis la réforme, et par suite, que l'Église n'a su aussi ni comprendre ni développer sa propre doctrine. Des prêtres ne craignent pas d'affirmer que notre devoir, à nous catholiques, serait d'opérer un mouvement de régression qui nous remit, en quelque sorte, en face du protestantisme naissant, dans le but de nous refaire, selon le vœu de M. l'abbé Denis, une mentalité en rapport avec la situation qui en est sortie. Si nous obéissions à la pensée de M. Blondel, la régression prendrait une bien autre

ampleur : c'est jusqu'à cette époque où le catholicisme latin se laissa pénétrer par l'influence aristotélicienne qu'il nous faudrait remonter, afin de mieux extirper de ce catholicisme statique l'idolâtrie de la raison, et d'y substituer la philosophie de la volonté, le Kantisme.

Telle est la révolution intellectuelle qu'on nous propose ; il est bon d'en mesurer l'étendue et la profondeur. Et cette révolution, qu'on le remarque bien, s'opérerait à l'encontre des définitions de Trente et du Vatican. Elle nous est pourtant prêchée, sous le nom d'apologétique nouvelle. Ses vrais inventeurs sont des professeurs universitaires, catholiques convaincus et sérieux, dont quelques-uns ne rêvaient nullement de devenir les docteurs et les Pères de la future église Kantienne. On les a pris, sur leurs chaires de lycée, pour les élever à ce nouveau rôle. Après avoir lu leurs thèses, souvent sans les comprendre, on leur a répété sur tous les tons qu'ils en savaient bien plus que la vieille scolastique, et que leurs livres contenaient une véritable révélation. Ils ont fini par le croire; leur maîtrise s'est étendue des matières philosophiques, qui étaient de leur ressort, aux questions théologiques elles-mêmes, où ils n'ont pas tardé à faire la leçon aux théologiens de profession, trop déconcertés par cette belle assurance. Y a-t-on songé? Avoir l'audace de résister « aux hommes qui comptent » et surtout qui se comptent, à de nouveaux révélateurs, au maître à l'esprit vigoureux et subtil qui se nomme

M. Blondel ; à cet autre, un peu agité, assez souple pour se contredire en ménageant les apparences, pour renier à demi la philosophie de ses premiers livres, et pour se faire l'introducteur du Kantisme dans nos grands séminaires, au moyen de la revue qu'il dirige ! c'est se poser en ennemi de tous les progrès. Demandez plutôt à M. Denis, l'auteur des *Leçons de l'heure présente*.

Nous avons, pour nous, une autre manière de comprendre *les leçons de l'heure présente* et, si on l'examine avec quelque impartialité, on découvrira qu'elle n'est pas si rétrograde qu'on le prétend. Nous voudrions voir se dessiner chez les catholiques français, au sein du clergé surtout, un immense et courageux effort dans le but de promouvoir les Etudes religieuses et ecclésiastiques. Toutes ces études devraient chercher leurs principes directeurs dans le concile du Vatican, et spécialement dans la constitution *Dei Filius*. Les différents articles de cette constitution seraient comme des phares lumineux, plantés providentiellement sur tous les chemins de l'investigation scientifique. Sans doute le concile n'a pas tout dit, même sur les questions qu'il a directement traitées ; mais les principes essentiels sont là ; exploitons-les en attendant qu'il complète son œuvre, ce qui arrivera, je l'espère, dans un avenir peut-être pas très éloigné.

Les questions disciplinaires qui tenaient une place si considérable dans son programme n'ont pas même été abordées. Lorsqu'on essaie de deviner le

dessein de la Providence, dans cette brusque interruption imposée par les événements, on est amené à se dire que, peut-être, le temps n'était pas encore venu de fixer certains points essentiels, d'entreprendre par exemple la refonte tant désirée de notre législation canonique. L'Eglise entre dans une phase nouvelle de sa longue existence; elle se trouvera bientôt, presque partout, en présence de ces démocraties peu chrétiennes, au moins quant à leurs principes de gouvernement. L'expérience nous montre déjà que ces démocraties ont, elles aussi, leurs ombrageuses susceptibilités, leurs jalouses tyrannies, qui pourraient bien être plus déraisonnables encore, et plus brutalement oppressives, que celles dont l'Eglise eut tant à souffrir aux siècles passés. Quoiqu'il en soit, les événements marchent très vite aujourd'hui ; telles modifications qui auraient eu besoin autrefois d'un siècle pour se produire, peuvent se consommer en quelques années, peut-être en quelques mois, dans ce monde moderne, si profondément remué, où rien n'a de stabilité ni d'équilibre. Des dislocations entre l'Église et l'État sont imminentes, au moins chez les peuples de formation latine : la France, l'Espagne, l'Italie. Un nouveau *modus vivendi* reste à trouver : Qui dit que le concile du Vatican, reprenant ses séances, ne sera pas appelé à en formuler les lois?

En attendant, notre besoin le plus impérieux, à l'heure actuelle, serait d'avoir une petite armée

d'érudits et de savants qui, au lieu de marcher à l'aventure, ou bien à la remorque de l'érudition protestante, se proposeraient un but bien précis, bien déterminé. Et ce but, disons-le sans ambages, ne peut être que la justification de notre foi catholique. Les cadres de cette armée sont à demi formés dans nos universités et quelques-uns de nos grands séminaires. Il les faudrait plus forts, plus largement ouverts aux éléments nouveaux, qui sans cesse viendraient les rajeunir. Que les professeurs deviennent plus nombreux, choisis après concours, titulaires de leurs chaires de facultés, sous la surveillance attentive et le contrôle respecté des évêques. Ne rêvons pas de faire de tous les séminaristes des savants, ni de transformer des cours élémentaires en cours de haut enseignement ; qu'on choisisse, parmi les candidats au sacerdoce, les mieux doués pour les envoyer, en beaucoup plus grand nombre, dans les facultés de théologie. Nous connaissons le régime auquel ces facultés sont soumises ; leur recrutement se fait à peu près exclusivement au sein des grands séminaires. Ce système, qui a de très réels inconvénients, a aussi ses avantages ; il permet de s'assurer non seulement des capacités intellectuelles du sujet, mais encore de sa parfaite rectitude de jugement et de son sens théologique. De plus l'étudiant que l'on destine à une spécialité a besoin de recevoir, tout d'abord, une complète formation sacerdotale, et d'être déjà en possession de toutes les sciences enseignées

aux séminaristes, et très spécialement de la dogmatique.

La spécialisation prématurée est pleine de périls; elle est très propre à multiplier les esprits mal faits, déséquilibrés, engoués de leur science particulière, incapables de regarder par de là et d'en contrôler les conclusions au moyen des science connexes. Le péril est plus grand, s'il s'agit de se spécialiser en quelques sciences ecclésiastiques, avant d'avoir acquis une connaissance générale de la théologie et surtout, je le répète, de la dogmatique.

En définitive, la théologie, dans le système catholique, domine et éclaire toutes les autres sciences religieuses, et j'en ai dit ailleurs la raison simple et profonde : c'est qu'elle concentre et résume tous les développements donnés aux vérités révélées par le magistère ecclésiastique, au cours des siècles chrétiens. Qu'on l'apprenne, tout d'abord et parfaitement, au jeune homme dont on veut faire un exégète par exemple, ou sa philologie court grand risque de s'égarer. Est-ce que l'hébreu ou le syriaque peuvent le dispenser de savoir, en premier lieu, la pensée de l'Église sur les livres inspirés dont il va se faire le traducteur et l'interprète. L'Église, elle aussi, a ses interprétations arrêtées et définies sur un bon nombre de points ; si vous ne dites rien ou à peu près rien de tout cela à votre futur érudit, vous le placez exactement dans la situation du candidat-ministre, qui va frapper à la porte de la faculté de théologie protestante de Paris.

Il étudiera probablement les mêmes livres que ce huguenot, exégètes allemands ou anglais; il lira les Pères de l'Église dans Harnac ou d'autres commentateurs de même acabit et il vous retournera, après quelques années de ce régime intellectuel, l'esprit farci d'idées fausses, réfractaire aux principes catholiques qui lui sembleront démodés et sans valeur. Vous aurez un dévoyé, usant pendant quelques années le meilleur de ses forces à trouver des compromis entre sa science et sa foi, et finissant par perdre la foi sans croire beaucoup à la science. N'est-ce pas ce qui s'est déjà produit parmi nous ? Il serait très aisé de trouver, dans la genèse même de certaines carrières d'érudits, la raison première, décisive, des égarements qui en ont marqué le cours et les ont rendues si funestes à l'Église de France.

Un autre inconvénient de la spécialisation prématurée, serait de priver le jeune clerc des notions philosophiques indispensables. C'était naguère une vérité acquise et démontrée par l'expérience des siècles, que la philosophie scolastique donnait à l'esprit une incomparable précision. De bons juges lui faisaient honneur de la limpidité qui semble naturelle au génie français. Cette clarté aurait passé des écoles du moyen-âge dans notre langue alors en formation, et l'aurait pour jamais marquée à son empreinte. Sans doute, les notions philosophiques que l'on enseignait dans ces anciennes écoles ont dû recevoir bien des perfectionnements heureux. Aujourd'hui même la psychologie de saint Thomas

s'éclaire et se complète à la lumière des sciences physiologiques, ou plutôt anthropologiques. Mais, de grâce, ne touchez en rien à ce qu'elle a d'essentiel ; c'est parce que son fond est précis et déterminé, qu'il se prête à toutes les améliorations désirables. Une doctrine vraie ne perd rien de sa nature, en perfectionnant son adaptabilité. Le jour où vous supprimerez, dans les séminaires, la philosophie scolastique avec sa terminologie, vous laisserez flotter dans l'imprécision et le vague les jeunes intelligences, au moment même où elles auraient le plus besoin d'être fixées. Les études littéraires n'ont ni ne pourront jamais leur donner cette précision si désirable, ni remplacer la philosophie proprement dite et scolastique, dans l'éducation générale de l'esprit humain. Les leçons de l'érudition, soit philologique, soit historique et critique, y seront également impuissantes, inefficaces. Le mal s'aggravera si vous imprégnez ces jeunes esprits de philosophie kantienne et germanique; c'est le trouble et la confusion, c'est une sorte de déséquilibre systématique, que vous y établissez à demeure. Vous n'en arracherez jamais impunément ces principes fondamentaux qui éclairent tout: principes d'identité, de contradiction et de causalité, affaiblis ou ruinés par le kantisme sous les formes multiples qu'il revêt de nos jours. Rappelons-nous la petite théorie de M. l'abbé Mano sur le vocabulaire de chaque auteur et sur le lexique philosophique, la chose la plus variable et la plus

mal définie qui se puisse imaginer, nous dit cet écrivain. De là l'impossibilité de s'entendre sur quoi que ce soit; ces Kantiens parlent une autre langue que le catholicisme, parce qu'ils ont, selon le mot cette fois très juste de M. Denis, une autre mentalité, absolument réfractaire aux vérités catholiques. Par une sorte d'ironie qui sort de la nature même des choses, il se trouve que les Kantiens catholiques qui se flattaient de préparer l'intelligence du philosophe à l'acceptation d'une hétéronomie transcendante et même rigoureusement surnaturelle, la rendent inhabile, impropre à l'acte de foi.

Une méthode se juge à ses résultats, comme l'arbre à ses fruits. Combien de philosophes incrédules nos néo-apologistes ont-ils déjà, je ne dirai pas convertis, mais simplement rapprochés de nous ? Par contre, elles sont très nombreuses les intelligences catholiques qu'ils ont troublées, et même perverties par cet étonnant et inexplicable mélange d'erreurs et de vérité que l'on remarque dans leurs propres écrits. Il semble que la vérité ne puisse s'établir chez eux en maitresse souveraine, encore moins y demeurer dans son intégralité. J'en veux donner un exemple frappant ; M. Denis en personne va nous le fournir.

II

LA MENTALITÉ KANTIENNE OPPOSÉE A LA MENTALITÉ CATHOLIQUE

L'auteur des *Leçons de l'heure présente* a placé en tête de cet opuscule, publié d'abord dans les *Annales de philosophie chrétienne*, trois pages où il énonce les idées mères et inspiratrices de tout son travail. Il nous y dit entre autres choses, ce qu'est le *Christianisme*, ce qu'est l'*Église*, ce que doit être l'*Avenir du Catholicisme*. Nous devons voir là, ce me semble, des déclarations de principes où l'auteur a essayé de mettre, autant que faire se peut, ce qu'il y a de plus essentiel en ces grands sujets. Recueillons avec soin sa pensée ainsi concentrée, avant d'en faire l'analyse. Nous verrons s'il y a là quelque chose de cette précision, de cette clarté, de cette limpidité d'idées, que crée dans un esprit bien fait l'étude de la philosophie scolastique, et qui entre comme élément essentiel dans la mentalité catholique elle-même.

« Le Christianisme sorti du Verbe divin et de la
» conscience humaine, écrit-il, est à la fois une vé-
» rité en soi et une vie en nous : il est un don adé-
» quat à l'humanité ; il est une réalité inépuisable
» et un symbole perfectible ; il est enfin un fait
» d'ordre historique et l'expression de ce qu'il y a
» de meilleur dans l'homme civilisé : son milieu

» naturel est l'humanité bonne ou en marche de
» devenir meilleure. »

Rien n'est exact dans cette espèce de définition descriptive ; tout est vague et imprécis,

« Le Christianisme, nous dit M. Denis, est sorti du Verbe et de la conscience humaine. » Dans leur sens obvie, les deux derniers mots signifieraient que le Christianisme est autant le produit de la conscience humaine que du Verbe ; ce qui est tout simplement une monstruosité. Vous imaginez-vous la conscience humaine, au début de notre ère, la conscience judaïque elle-même, à plus forte raison, la conscience païenne des Gréco-Romains, travaillant, de compte à demi, avec le Verbe, à la confection du Christianisme. A qui M. Denis a-t-il emprunté cette idée ? Très probablement à l'exégèse protestante, qui cherche dans Philon et l'école d'Alexandrie, la dernière et plus haute inspiration du Christianisme, achevant de se formuler avec le quatrième Évangile. Il y a dans la partie (en apparence correcte) de la phrase que j'analyse une réelle inexactitude. Ce n'est pas du Verbe, en tant que Verbe reposant dans le sein du Père, que le Christianisme est sorti, c'est du Verbe incarné, ou si l'on veut de la conscience du Verbe incarné, ce que peut-être M. Denis a voulu dire, mais ce qu'il n'a pas dit avec la précision obligée en pareille matière.

« Le Christianisme, continue notre philosophe, est une vérité en soi et une vie en nous. » Locu-

tion défectueuse et incomplète. Quelle vérité en soi est le Christianisme? naturelle ou surnaturelle? Et de même quelle vie? Toujours l'imprécision.

« Il est encore un don adéquat à l'humanité. » Mais non, cent fois non ! Le Christianisme est plus qu'adéquat à l'humanité, puisqu'il la dépasse, la surélève et la surnaturalise.

» Il est une réalité inépuisable et un symbole perfectible. » Phraséologie obscure et impropre : encore une fois quelle réalité est le Christianisme? dites-nous le donc. L'adjectif *inépuisable* ne précise rien, car il peut tout aussi bien s'appliquer à la nature qui, en un certain sens, est une réalité qui ne s'épuise jamais en se renouvelant toujours. En outre le Christianisme a son symbole, ou si l'on veut ses symboles : le *Credo* symbole de sa foi ; les sacrements, symboles producteurs de la grâce. Mais peut-on dire que le Christianisme considéré dans son ensemble est « un symbole » et un symbole « perfectible », assez mal ordonné sans doute pour appeler des retouches.

» Il est un fait d'ordre historique et l'expression de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme civilisé. » Rien que cela ! Pour le catholique, le Christianisme est avant tout l'expression non de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme civilisé, mais de ce qu'il y a, en Dieu et dans son Christ, de bonté miséricordieuse et de générosité régénératrice.

« Son milieu naturel (au Christianisme) est l'humanité bonne ou en marche de devenir meil-

leure. » Non, non, c'est l'humanité déchue qui est le milieu naturel du Christianisme, et sa mission est précisément de la mettre en marche vers un avenir meilleur.

Pour tout exprimer d'un mot, nonobstant la mention du Verbe, imprécise elle-même, puisqu'on ne nous dit pas s'il s'agit du Verbe Créateur ou du Verbe Rédempteur, le Christianisme de M. Denis est une œuvre simplement naturaliste. Rien, dans sa définition descriptive, n'indique qu'il ait une portée plus haute.

Voyons maintenant ce qu'il dit de l'Église.

« En définitive il n'y a pas, en faveur de l'Église, » de *démonstration plus péremptoire* que le con- » cours d'un idéal supérieur et de l'humanité. La » suprême justification de l'Église, c'est qu'elle est » en fait ce qu'elle est. Son *droit rationnel* à l'exis- » tence émane de son existence. Cette tautologie » montre qu'une explication exclusivement natu- » raliste échoue sur une foule de points essen- » tiels. »

La démonstration, non pas seulement *la plus péremptoire*, mais *la seule* péremptoire en faveur de l'Église, se tire nécessairement et exclusivement de sa fondation par Jésus-Christ et de la mission qu'il lui a confiée. Toute autre démonstration que vous essaierez d'en donner, sera inadéquate à son objet, insuffisante. Dites, en dehors de ce thème, tout ce que vous pourrez imaginer de plus glorieux pour l'Église, vous la laisserez, dans l'esprit de vos lec-

teurs, à une place inférieure à celle qui lui convient.

« La démonstration péremptoire » de M. Denis est basée, elle, « sur le concours d'un idéal supérieur et de l'humanité. » Qu'est-ce que cela peut bien signifier? L'idéal supérieur que l'humanité s'efforce de rejoindre est probablement « ce qu'il y a de meilleur dans l'homme civilisé. » La pensée de M. Denis est, je suppose, que l'Église poursuivrait, elle aussi, « cet idéal », en d'autres termes, travaillerait dans le même sens que l'humanité civilisée. Qu'en peut-on conclure en faveur de sa divinité, qui est ici toute la question? Absolument rien, puisque des institutions purement naturelles travaillent chaque jour dans le même sens.

« Le droit rationnel de l'Église à l'existence émane de son existence. » Comme pour les gouvernements de fait alors? N'est-ce pas compromettre et ravaler l'Église, que de l'asseoir sur une base aussi fragile? Non! elle a pour suprême justification, non pas le simple fait d'exister, mais un droit à l'existence, qui vient de plus haut qu'elle-même, et qui seul assure son avenir, comme il explique son passé. La tautologie de M. Denis est donc bien exclusivement naturaliste, et lorsqu'il ajoute : « On conviendra que j'ai fait concourir la raison et la foi, la nature et la révélation, la liberté et la grâce dans le progrès du catholicisme, tel qu'il est désiré, » M. Denis prouve simplement qu'il ignore ce que sont la foi, la révélation, la grâce et aussi,

je le crains bien, ce que sont la raison, la nature et la liberté.

Sur le progrès du Catholicisme, notre auteur s'exprime en ces termes : « Le programme social » que remplira le catholicisme de l'avenir est, à » mon sens, d'une admirable grandeur. L'Église » *redeviendra un pouvoir* non plus au nom *d'un* » *droit*, mais par le seul fait moral qu'elle sera une » liberté. Son empire est celui des choses de l'âme; » elle ne doit compter que sur *les progrès de l'es-* » *prit humain*, l'efficacité de ses lumières et l'uni- » versalité de sa perfectibilité. Or ceci constitue la » liberté au sens le plus élevé, le plus humain, le » plus beau. »

Le protestant libéral le plus avancé souscrirait des deux mains à cette déclaration, en l'appliquant à sa secte.

Est-ce que la plus petite des communautés calvinistes ou luthériennes, formée par le libre consentement de ses membres, n'a pas la prétention, non de *redevenir*, elle considérerait ce mot comme injurieux, mais d'être *un pouvoir?* Ce pouvoir n'existe pas, il est vrai, en vertu d'un droit, ni surtout d'un droit divin, mais par le fait même qu'elle représente une liberté d'ordre moral. Son empire, à elle aussi, est « celui des choses de l'âme. »

Affirmer, comme le fait M. l'abbé Denis, que l'Église ne doit compter que sur les progrès de l'esprit humain, l'efficacité de ses lumières, et que ceci constitue la liberté au sens le plus élevé, le

plus beau; c'est nier implicitement les lumières et l'efficacité bien supérieure de la révélation et de la grâce, et insinuer que leur emploi entraverait ou abaisserait « cette liberté au sens le plus élevé, le plus beau. »

Si je soumets à cette critique un peu aigüe la triple déclaration de M. Denis dans son intégralité, ce n'est point certes pour le plaisir de le prendre en défaut et de le contredire. Mon but est tout autre et plus élevé : je voudrais montrer, par son exemple, combien la philosophie kantienne déforme une intelligence, à quel point elle la rend inapte, inhabile, à recevoir et à garder intact le dogme catholique. M. Fonsegrive a eu bien raison d'appeler cet état « une maladie » ; oui, une maladie intellectuelle, la plus dangereuse de toutes, parce qu'elle devient aisément épidémique. Supposons pour un instant que le vœu le plus ardent de M. le Directeur des *Annales de Philosophie chrétienne* vienne à se réaliser, et que la terrible épidémie pénètre, avec sa revue, dans nos grands séminaires; c'est bien en vain que les maîtres qui les dirigent y enseigneront la pure et saine doctrine. Les jeunes Kantiens sauront l'altérer; ils auront leurs cercles d'études où, à l'insu des directeurs, à l'abri de toute surveillance et de tout contrôle, ils discuteront, avec l'impétuosité et la naïve suffisance de leur âge, les the es néo-kantiennes. La vieille scolastique sera vite délaissée. Eux aussi, ils admettront, après M. Jules Martin, l'irresponsabilité intellectuelle

pour les philosophes arrivés, et peut-être même pour ceux qui sont à peine partis; après le R. P. Laberthonnière, l'insuffisance des preuves philosophiques de Dieu; après MM. Blondel et Firmin, l'inefficacité des critères théologiques et l'impossibilité d'arriver à la certitude du fait de la révélation; après M. Bigot la corporéité du Dieu de la Genèse; après M. Lechartier l'identification des dogmes révélés avec les vérités scientifiques, au terme de l'évolution doctrinale. Ils croiront avec M. Pèchegut qu'il importe de modifier la définition de la foi, même après le concile du Vatican et à l'encontre de ses décisions; avec M. Mano que la grosse artillerie de ce concile n'atteint point le for intime des thèses réservées à la nouvelle apologétique. Leur bonne volonté ne suppléra-t-elle pas avantageusement à toutes les défaillances de l'ancien intellectualisme? Or, elle est ardente et parfaitement sincère, leur bonne volonté. Comme le R. P. Laberthonnière, avec plus de fougue passionnelle, ils *veulent* Dieu *principe et fin*. Pourquoi ne parviendraient-ils pas à se *voir en lui* et à *le voir en eux ?* Et à côté de cette prérogative, que valent les escalades syllogistiques de l'intellectualisme, incapable de les élever à cette hauteur?

Oui, leur bonne volonté est ardente et sincère; mais durera-t-elle toujours? elle aussi a bien ses défaillances, surtout quand elle n'est soutenue par aucune conviction ferme et arrêtée. Vienne l'époque des désenchantements, des désillusions; quand le

prêtre jeune encore, mais instruit par la rude expérience, s'aperçoit que le mal est profondément ancré dans le cœur de tout homme, même dans le sien, que le bien est difficile, bien plus difficile qu'il ne le croyait, que la grâce est en fait trop souvent inefficace, et que les âmes dont il a la charge sont très réfractaires à son impulsion sanctifiante. Alors le courage de l'action manquera et, comme dans le système kantien, l'action est la grande force productrice de la foi, celle-ci risque bien de sombrer. Est-ce un absolu naufrage! Peut-être, pour celui surtout qui n'a pas eu le bonheur de sucer, en quelque sorte, avec le lait d'une mère pieuse, des vertus surnaturelles. Le jeune homme qui n'est pas né au sein d'une famille chrétienne doit ses croyances aux maîtres qui l'ont élevé, à l'atmosphère religieuse qu'il a respirée au collège et plus tard au grand séminaire. De grâce, ne mêlez pas à ses dernières leçons les germes du scepticisme philosophique; ces germes grandiraient et étoufferaient tôt ou tard sa foi elle-même.

Jamais circonstances plus lamentables que celles où nous vivons ne favorisèrent cette éclosion d'incrédulité. L'Église de France ressemble aujourd'hui à une immense nébuleuse, au sein de laquelle s'agitent et tournoient en tous sens des forces que rien ne dirige. Des centres d'idées et d'influences se sont formés en dehors de l'épiscopat, dont le pouvoir administratif est toujours très fort, mais dont l'autorité doctrinale est absolument nulle. Cette autorité

qui devrait être, non pas exclusive et absorbante ni même purement répressive, comme on le voudrait, mais excitante et directrice, ne s'affirme jamais ou presque jamais. Le clergé français ne reçoit aucune direction générale, au point de vue qui nous occupe. Le pape lui-même n'est point parvenu à en créer une, puisque ses enseignements les plus impérieux et les plus solennels se brisent contre des partis pris qui s'enveloppent d'obséquiosité, afin de mieux réserver leur indépendance. Au sein de ces groupements multiples dont je parlais plus haut, il y a bien des hommes de talent et de science ; mais l'influence de chacun s'exerce exclusivement sur sa coterie, sur son groupe, sans du moins beaucoup s'étendre au delà. La brochure de Monseigneur Turinaz, *Les périls de la foi*, avec sa franchise intransigeante et très méritoire, a passé à travers notre atmosphère intellectuelle, comme une trombe, brisant, culbutant, entassant les unes sur les autres nos précautions verbales, nos réticences calculées et opportunistes, froissant les susceptibilités orgueilleuses ou les amours-propres d'auteurs, projetant une lumière intense et crue jusqu'au fond des théories de négation et de scepticisme, affirmant avec les audaces d'une foi robuste les vérités méconnues, ou artificieusement dissimulées, ou minées par le criticisme kantien. Comme on devait s'y attendre, il y a eu de retentissantes colères ; au lieu de refuter le fond, on s'en est pris à la forme ; on a protesté de la sincérité de sa foi, de la recti-

tude de ses intentions, toutes choses qui étaient hors du débat ou n'y touchaient qu'indirectement. On a dit surtout, et de quel ton? que l'Evêque n'avait pas compris. Personne, en dehors de leur groupe, ne comprend ces messieurs. Puis, le silence s'est fait. il sera désormais systématiquement gardé autour de l'œuvre courageuse de Monseigneur de Nancy. Tout au plus entendra-t-on de loin en loin quelques sourds grondements de colère, comme dans la *Quinzaine* du 16 juin 1902. Alors même les récriminations ne s'adresseront plus directement au vénérable et unique auteur de la brochure; on trouvera moins compromettant et plus sûr de s'en prendre à ses prétendus inspirateurs, qui n'y peuvent rien.

Mais notre atmosphère religieuse et intellectuelle a-t-elle été assainie par cette tempête? Il ne paraît guère; les mêmes nuages se reforment et s'épaississent; les mêmes erreurs se répandent; on publie les mêmes théories kantiennes, dans les mêmes revues qui se croient et se disent sûres de l'impunité.

Et notre situation politique, si douloureuse, si angoissante, vient compliquer cette affreuse crise doctrinale. Le jacobinisme triomphant va probablement briser toutes les œuvres congréganistes, jeter dans l'inaction ou l'exil la moitié des forces vives de l'Église, pour ne conserver que ce qu'il appelle le clergé concordataire. Il lui suffira d'appliquer à ce clergé la loi sur les associations, d'obliger chaque

groupement paroissial à une autorisation, toujours révocable, pour se réunir dans un lieu de culte et y entendre la messe; et nous serons descendus au dessous des Églises nationales et schismatiques, les moins bien partagées. Les évêques ne seront pas plus respectés que les derniers ou, si l'on aime mieux, les plus haïs des religieux. Ne les outrage-t-on pas déjà du haut de la tribune de nos assemblées politiques, en essayant de les faire passer pour des révoltés ou, ce qui est pis encore, pour des complices ?

Le jour n'est peut-être pas éloigné où la loge maçonnique s'emparera de nos divergences doctrinales, pour les aigrir. L'alliance se fera, comme naturellement, entre elle et les prêtres qu'elle sentira être en insurrection plus ou moins avouée contre l'enseignement commun de l'Eglise. Ce sont ceux-là qui seront l'objet de ses faveurs, ceux-là qu'elle essaiera de pousser aux dignités ecclésiastiques, dont elle dispose en partie. Alors nous verrions se former pour tout de bon une sorte de parti avancé, sceptique d'un scepticisme au moins philosophique, à demi incrédule au point de vue religieux et chrétien, pareil enfin au parti libéral protestant. On va crier sans doute à la calomnie et à la diffamation en lisant ces lignes que me dicte ma conscience alarmée. Non, non, je ne calomnie ni ne diffame personne ; je précise simplement des possibilités qui m'effraient et, en les précisant, j'essaie de les écarter. Avant de les nier, que l'on étudie un

peu attentivement la façon dont s'est formé le libéralisme incrédule au sein du protestantisme contemporain, et l'on s'apercevra qu'il a passé par les phases que nous traversons, qu'il s'est engagé dans les mêmes voies, avant d'aboutir au résultat que l'on connaît. Quelle force nous arrêtera sur le penchant de cet abîme? La conscience? Oh! oui, j'ai confiance dans la force souveraine de la conscience, surtout de la conscience sacerdotale, quand elle se laisse informer par la vérité objective et catholique que promulgue l'Église. Mais je sais aussi de quels égarements elle est capable, quand elle se soustrait à cette vérité, et à l'Église qui l'interprète. Demandez donc aux ministres libéraux du Protestantisme s'ils se croient des hypocrites et des traîtres, parce qu'ils ne reconnaissent plus dans leur for intérieur, ou même parce qu'ils nient ostensiblement, dans leurs chaires de faculté, la divinité du Christ qu'ils continuent cependant d'enseigner à leurs fidèles, chaque dimanche. Ils vous répondront qu'en réduisant à sa juste valeur le sentiment religieux, ils ne l'ont point détruit et ne lui ont point enlevé son efficacité moralisatrice. C'est un sentiment tout humain, comme le sentiment du beau par exemple, que cultive et professe l'esthète. Pourquoi, comme ce dernier et par des moyens plus puissants, n'essaieraient-ils pas d'élever l'âme de leurs ouailles, même en leur prêchant sous une forme inexacte, la seule qu'elles puissent comprendre, ce Christ, type merveilleux de la grandeur religieuse de

l'homme. Eux aussi ils s'adaptent à leurs différents auditoires, selon que les circonstances l'exigent.

Je le sais bien, des prêtres catholiques iront difficilement jusque-là ; il y faudra du temps et des circonstances pires encore que celles où nous nous débattons. Rappelons-nous cependant l'état d'une partie du clergé allemand, dans quelques régions voisines de la France, au commencement du dix-neuvième siècle. Et pour demeurer chez nous, n'oublions pas les abbés philosophes du dix-huitième siècle, collaborateurs et amis des encyclopédistes, et aussi incroyants que ces derniers (1).

(1) Tout à l'heure je faisais allusion à un article de la *Quinzaine* que je ne puis laisser passer sans un mot de réponse :

M. Fonsegrive est en vérité trop suceptible. Dans *les Infiltration protestantes*, j'avais cité un texte où il me semblait avoir décrit avec exactitude les principales erreurs du Kantisme, et je l'avais fait suivre de trois lignes de M. l'abbé Denis, dans le même sens. Au lieu de vouloir étudier alors le Kantisme, je ne le mentionnais à cet endroit, que pour en ajourner l'examen très détaillé que j'achève en ce moment. Mon dessein était moins encore de rechercher si MM. Fonsegrive et Denis lui avaient été favorables, et à quel degré. Pour ce double motif, je crus pouvoir reproduire simplement et *sans commentaire* les textes de ces deux auteurs, que j'empruntais à la *Revue du clergé français* qui n'avait reçu aucune protestation à ce sujet.

M. Denis, qui a l'habitude de m'injurier assez régulièrement dans les *Annales de philosophie chrétienne*, m'y a traité de faussaire, pour le gros méfait que je viens de dire. Mais tout le monde sait que M. Denis est prodigue de mots pareils; sous sa plume, rien ne tire à conséquence. M. Fonsegrive n'a pas tout à fait les mêmes habitudes; il adressa à la *Science Catholique* où le chapitre des *Infiltrations* avait reçu une première publicité, une lettre rectificative, affirmant qu'il traitait un peu plus loin de maladie, l'état Kantien, tel qu'il l'avait décrit. Je ne pus que lui donner acte de sa déclaration, en l'assurant que tout mon dessein avait été de lui emprunter l'analyse de la susdite maladie et rien de plus.

III

LE FOND DE L'ABIME

M. Sabatier publiait, au cours de l'année 1893, un essai sur la *Théorie critique de la Connaissance* qu'il a reproduit à la fin de *l'Esquisse d'une philosophie*

Le 16 juin dernier, sous l'impression amère que lui a laissée la brochure de Monseigneur Turinaz, M. Fonsegrive revient sur cet incident et m'accuse, en termes peu polis, quasi dignes de M. l'abbé Denis en personne, d'avoir insinué qu'il serait kantien et subjectiviste. J'ai l'habitude de dire assez franchement ma pensée, au lieu de l'insinuer, et c'est ce que je vais faire en ce qui concerne M. Fonsegrive, philosophe.

Ses premières productions n'offrent, je crois, pas la moindre trace de Kantisme, ni de subjectivisme. Sa philosophie au contraire m'a semblé assez ferme, et se rapproche sensiblement de celle de l'Ecole. Telle a été mon impression, en relisant tout récemment son opuscule : *La Causalité efficiente*, que je recommande au 1er chapitre de mon volume. N'est-ce pas là une preuve que je suis encore capable de lire, non pas deux pages de français, mais 170 pages du français de M. Fonsegrive, sans y reconnaître des infiltrations kantiennes et protestantes?

Mais l'esprit de M. Fonsegrive est très complexe; il ne manque point d'ingéniosité et de souplesse ; il est fort accessible aussi aux idées ambiantes et très désireux d'être et surtout de paraître dans le train, à la tête des mouvements nouveaux. La lettre sur *l'Apologétique* de M. Blondel a été publiée quelques années après la *Causalité Efficiente ;* le mouvement d'idées qu'elle a créé ou considérablement développé, a été soutenu par les collègues et amis de M. Fonsegrive. Vite celui-ci s'en est fait le patron et l'apologiste ; non pas qu'il ait accepté toutes les vues de M. Blondel ; il s'est appliqué même à les modifier sous quelques rapports, pour faire montre d'indépendance et d'originalité, peut-être pour ménager une conciliation quelconque avec ses idées anciennes. Toutefois M. Fonsegrive avait lu ses amis *con amore;* il était si bien entré dans leurs idées qu'il les avait, en quelque sorte, vécues à son tour, nous dirait M. Mano. Leur philosophie lui sembla très séduisante, très distinguée, la philo-

de la religion d'après la psychologie et l'histoire, parue en 1897. C'est dans ce dernier chapitre qu'il faut chercher le principe et l'explication du livre tout entier. Est-il besoin de dire que l'essai de M. Sabatier n'est qu'un simple résumé, une condensation de la théorie kantienne, modifiée sur un seul point essentiel, Le doyen de la faculté de théologie protestante de Paris croit innover, semble-t-il, en appliquant cette théorie à la connaissance religieuse. Mais Kant ne l'avait-il pas fait avant lui, comme je l'ai prouvé ailleurs ?

Sabatier, à l'imitation de Kant, a soin de maintenir, aussi large et aussi profond que possible, le fossé qui sépare la connaissance religieuse de la connnaissance scientifique ; aussi le voyons-nous aboutir au plus radical subjectivisme.

« Le premier contraste entre la connaissance de » la nature et la connaissance religieuse, écrit-il, » c'est que la première est *objective* et que la seconde » *ne pourra jamais sortir* de la subjectivité.... Avec » elle nous entrons d'emblée dans l'ordre subjectif, » c'est-à-dire dans un ordre de faits psychologiques,

sophie des hommes qui pensent et qui comptent. Le Kantisme était-il encore une maladie? Peut-être, mais une maladie à faire envie de l'avoir : aussi le recommande-t-il au clergé dont il s'est fait le conducteur, y compris les curés de canton, les évêques et les archevêques; aux séminaristes, dont il est le précepteur et le pédagogue écouté. Ainsi, grâce à M. Fonsegrive, le Kantisme est entré dans bon nombre de nos séminaires, à l'insu des directeurs ou malgré eux, et le mal qu'il y a fait est très grand. Voilà, en termes clairs et exacts, ma pensée sur le rôle de M. Fonsegrive.

» de déterminations et dispositions intimes du sujet
» lui-même, dont la suite constitue sa vie personnelle.
» Eliminer le moi ne serait pas ici chose possible;
» car ce serait éliminer du même coup la matière et
» tarir la source vive de la connaissance. Une *vieille*
» *illusion* fait croire que l'on *connaît Dieu*, comme
» l'on connaît les phénomènes de la nature, et que
» la vie religieuse naît ensuite de cette connais-
» sance objective, par une sorte d'application pra-
» tique. C'est le contraire qui est vrai. Dieu n'est pas
» un phénomène qu'on puisse observer hors de soi,
» ni une vérité *démontrable par raisonnement*
» *logique*. Qui ne le sent pas au cœur ne le trouvera
» jamais au dehors. *L'objet* de la connaissance reli-
» gieuse *ne se révèle* que dans le *sujet*, par le phéno-
» mène religieux lui-même (1). »

Un peu plus loin, M. Sabatier ajoute :

« Si même vous admettez que les philosophes
» puissent réussir, comme ils l'ont cru souvent, à
» établir une véritable *science objective* de Dieu, et
» qu'ils en arriveront à connaître ainsi Dieu en soi
» et *hors du moi religieux*, cette connaissance scien-
» tifique ne serait pourtant pas encore, si même
» elle était possible, une connaissance religieuse;
» car connaître Dieu religieusement, c'est le con-
» naître dans son rapport avec nous, c'est-à-dire
» dans notre conscience, en tant qu'il y est présent
» et qu'il la détermine à la piété... Il en faut dire

(1) *Esquisse*, pp. 375-378.

» autant de ce qui concerne la personne et la vie
» du Christ. Ce n'est pas connaître Jésus-Christ
» religieusement que de savoir historiquement
» qu'il a vécu en Galilée, et qu'il est mort sur une
» croix, qu'il a fait des miracles ou qu'il est monté
» au ciel, au bout de quarante jours après sa mort.
» Ce n'est pas davantage le connaître religieuse-
» ment, que de raisonner logiquement et perti-
» nemment sur ses rapports ontologiques avec
» Dieu, ou sur le mystère de ses deux natures ; car
» tout cela peut-être *discuté*, *établi*, *contesté*, *affirmé*
» ou *nié*, sans que le « cœur » au sens de Pascal
» intervienne et soit ému. Le connaître religieuse-
» ment, c'est dans l'ignorance même ou *dans le*
» *doute* au *sujet de la dignité métaphysique et mys-*
» *térieuse* de son être, avoir senti se réaliser en soi
» l'efficacité morale de sa parole, annonçant la paix
» aux pécheurs, la liberté aux captifs, la guérison
» aux malades, et révélant le cœur fraternel de
» Dieu au cœur de ses enfants égarés ou malheu-
» reux. Que l'on veuille bien y réfléchir, ce ne sont
» *pas les dogmes des conciles qui ont* précédé et *pro-*
» *duit*, à l'origine, cette première expérience de la
» piété, faite par les humbles femmes, les paysans
» et les pêcheurs de Galilée, qui suivaient le Christ ;
» c'est *cette expérience religieuse*, cette *confiance*
» *du cœur* qui a précédé et *produit* tous les dogmes
» chrétiens (1). »

(1) *Esquisse*, pp. 380, 381.

Nos lecteurs ont bien compris; inutile de s'attarder à des explications. Peu importe l'idée que l'on se fera de Jésus-Christ, de ses deux natures, de ses rapports ontologiques avec son Père, en d'autres termes, peu importe sa divinité. Ce qui constitue la vie religieuse, c'est l'impression que l'idée, vraie ou fausse, produit sur notre âme. Que Dieu lui-même, que N.-S. J.-C. n'aient *d'autre objectivité, d'autre réalité,* que celle que nous leur donnons dans notre conscience, ce sont là des questions sans portée. La connaissance religieuse « n'est pas autre chose que la subjectivité même de la piété, considérée dans son action et dans son développement. »

Voilà jusqu'où la théorie kantienne de la connaissance a conduit l'auteur de l'*Esquisse*, et comment elle lui a permis de transformer, ou plutôt de détruire les notions de révélation, d'inspiration, de miracle, de prophéties, de dogme, d'Eglise, en un mot, tout ce qui constitue le Christianisme.

En dépit de ce que nous disions plus haut sur l'impossibilité morale, pour les prêtres catholiques, d'aller aussi loin dans l'incrédulité que les ministres libéraux du protestantisme contemporain, veut-on en voir un descendre au niveau de M. Sabatier en personne? Nous n'avons qu'à ouvrir la *Revue de métaphysique et de morale* (juillet 1902). Dans un article intitulé : *la dernière idole : étude sur la personnalité divine,* et signé abbé Marcel Hébert, nous lisons en première page :

» Le problème angoissant qui se pose aujour-
» d'hui pour bien des consciences est celui-ci :
» l'antique croyance au *Dieu transcendant* doit-elle
» céder la place à l'affirmation du *Divin immanent?*
» Le Tout-Puissant (le « Roi des Rois ») n'est-ce pas
» une de ces métaphores chaldéennes que le chris-
» tianisme nous a transmises avec sa doctrine, *si*
» *élevée moralement*, mais si mélangée, si encom-
» brée de conceptions et de comparaisons archaï-
» ques? Cette image, la métaphysique l'a retouché
» de son mieux, elle l'a de plus en plus corrigée,
» idéalisée; mais elle y a conservé la notion de per-
» sonnalité, de telle sorte que cette construction
» imaginative, faite à la ressemblance non plus de
» notre corps, mais de notre âme, n'en reste pas
» moins la dernière idole *contre laquelle proteste*
» *notre esprit*, averti par tant de réflexions et d'ex-
» périences. »

Le lecteur comprend que M. l'abbé Hébert, « averti par tant de réflexions et d'expériences, » n'en est venu à piétiner la dernière idole, le Dieu personnel, qu'il adorait autrefois, qu'après avoir renversé et renié tout le reste.

Les douze pages que j'ai sous les yeux, révèlent un esprit impuissant qui s'essouffle, pour ainsi parler, en écrivant dix lignes sur tel gros problème de métaphysique, qu'il croit avoir résolu par là même, et dont il soupçonne à peine le sens et la portée. En deux pages et demie, par exemple, il nous met à néant les cinq preuves démonstratives

de l'existence de Dieu, d'après saint Thomas, où il ne voit que pétition de principe. Sa critique ne comprend rien au principe de causalité, à l'éminence de la Cause et de ses perfections, à la contingence de l'effet; c'est dire assez que son intelligence a été, plus encore que celle de M. l'abbé Denis, ravagée par la philosophie kantienne.

« Entendez cette phrase entre autres : « Nous
« dirions bien encore avec Renan : L'intention gé-
» nérale du monde est bienveillante, l'esprit de
» bonté domine dans l'univers » ; volontiers pour
» le rendre plus sensible à l'imagination et au
» cœur, nous *symboliserions* cet esprit de bonté
» (symbole lui-même) par le « Père céleste » de
» l'Evangile ; mais il est devenu à jamais impossible
» de dire, en les prenant *à la lettre*, ces paroles : Je
» crois au Père céleste, à l'Amour infini créateur
» de la phtisie, de la peste, du cancer, des cyclones
» et des volcans...

Quelle profondeur pour un ancien théologien !

Voici qui est plus tristement suggestif encore :
« C'est d'après le type de gouvernement arbitraire,
» tyrannique, des barbares despotes de la Chaldée,
» que l'humanité primitive a conçu et que la
» grande majorité de l'humanité civilisée conçoit
» encore le gouvernement divin. Sans doute, en
» passant par la conscience des prophètes et du
» Christ, l'implacable Javeh est devenu le Père
» céleste ; mais que de fois sous le Père réapparait
» le despote oriental ! Aussi l'humanité pensante

» proteste-t-elle énergiquement, au risque de re-
» jeter à la fois et l'image et l'idée. Dire : *le divin*
» au lieu de *Dieu*, c'est sacrifier l'image pour sauver
» l'idée. »

On le voit, l'exégèse de M. l'abbé Hébert vaut sa philosophie. Son pauvre article tient tout entier dans la distinction qu'il vient de faire entre l'image et l'idée, distinction que nous avons rencontrée, un peu dans le même sens, sous beaucoup d'autres plumes. Sa justification la plus pausible est peut-être dans le passage suivant, dont l'inspiration kantienne est évidente : « Pour ceux qui, en dehors des buts
» utilitaires — révélés par la *raison pratique* — ne
» reconnaissent aucune valeur *objective* à l'appré-
» ciation qualitative des êtres et des choses, le
» problème de l'existence de Dieu *ne se pose même*
» *pas*. Mais du moment que l'on admet, à un degré
» quelconque, cette valeur idéale, il s'ensuit que
» si, par abstraction, on isole cet idéal de son im-
» parfaite et toujours incomplète réalisation, on
» constate ainsi dans la réalité un aspect aussi réel
» et objectif que tout autre aspect de cette même
» réalité, directement saisi par l'expérience, et
» qu'il n'est nul besoin de l'ériger *en être à part*, en
» idole anthropomorphique, pour qu'il réponde à
» la notion de parfait, d'absolu que nous trouvons
» dans nos consciences ».

La première proposition de M. Hébert dans ce passage me semble vraie : pour le Kantien parfait, qui en dehors des buts pratiques ne reconnaît aucune

valeur objective aux jugements de la raison pure, la question de l'existence de Dieu ne se pose même pas. Mais quand on donne à ces jugements de la raison pure une valeur *objective* quelconque, que l'on aboutisse à la simple constatation d'un aspect idéal dans la réalité toujours imparfaite, aspect qui répondrait à la notion de parfait et d'absolu, voilà ce que je nie résolument. Si tout est toujours imparfait et incomplet dans la réalité concrète, où donc y trouvez-vous cet absolu et ce parfait que vous nommez l'idéal et comment votre expérience a-t-elle pu l'y saisir, puisqu'il ne s'y rencontre pas ? Si cet idéal existe réellement quelque part, si la notion d'absolu que nous fournit notre conscience n'est pas un leurre, c'est au-dessus des réalités incomplètes et contingentes qu'il vous faudra nécessairement le chercher par ce procédé d'abstraction dont vous parlez. Et dès lors que vous le distinguerez de tout le reste, vous reconnaîtrez en lui *un être à part*, Cause de tous les autres. Comment lui refuserez-vous la personnalité qui est au sommet des créatures intelligentes et qui doit se trouver éminemment dans le créateur ?

Mais il est bien inutile de discuter avec M. Hébert, car il n'a pas même essayé de formuler la moindre preuve de ce qu'il avance. Il énonce la conception qu'il s'est faite des choses et voilà tout ; personne n'est obligé de la tenir, je ne dirai pas pour une démonstration apodictique, mais même pour un commencement quelconque de preuve.

Pourquoi donc l'auteur de cette triste élucubration accole-t-il encore à sa signature son ancien titre d'abbé ? Serait-ce ironie ou bien envie de grossir le scandale de cette profession d'athéisme ? Peut-être est-ce moins que cela, un reste d'illusion naïve sur la situation qu'il s'est faite, par rapport au catholicisme et à cette hiérarchie elle-même, où il occupait, naguère encore, un rang assez élevé et tout de confiance. Entendons sa déclaration finale : « Pourtant il ne s'agit point de rompre avec les » *formes religieuses, objectives, traditionnelles* : l'É- » vangile, l'Église sont des fontaines d'eau vive où » les oiseaux du ciel pourront toujours étancher » leur soif, les seules où beaucoup puissent le faire. » Mais il s'agit de ne pas transformer ces formes en » fétiches ; il s'agit, devant toute conscience qui réflé- » chit et veut se rendre compte de sa foi, d'appeler » loyalement image l'image, légende la légende, de » laisser chacun libre de symboliser, selon son tem- » pérament, son sens religieux, et de n'attacher » d'importance à tel rite, à telle formule, que dans » la mesure où ces *moyens* nous aident efficacement » à devenir meilleurs. »

M. Hébert doit s'imaginer être de ces oiseaux du ciel et il se propose de venir, de temps à autre, étancher sa soif aux sources de l'Évangile, bien qu'il ait aussi à sa disposition les sources kantiennes. Seulement il a vu dans la limpidité du texte de saint Jean par exemple, au chapitre dix-septième, que le Père céleste auquel le Christ adresse l'adorable

prière que l'on connaît, n'était qu'un fétiche. La conscience de M. l'abbé Hébert est bien en avance sur la conscience du Christ et il a élucidé ce mystère après Sabatier. Sa loyauté l'oblige à le déclarer tout haut et à appeler légende ce qui est légende. Mais il est abbé tout de même, peut-être abbé catholique *lato sensu.* Lui aussi interprète à sa manière le concile du Vatican, le pouvoir hiérarchique du pape et de son ancien archevêque, auxquels il reconnaît le droit « de » nous solliciter de participer à la tendance, à » l'orientation qu'ils représentent!... mais plus d'in» trusion de l'homme dans le domaine de la cons» cience, plus de superstition de la formule verbale » ou de la forme cérémonielle. La pratique essen» tielle de la religion, l'*unum necessarium*, c'est » de considérer *sub specie perfecti* tout être, spé» cialement tout homme; est religieux, n'est reli» gieux que l'acte par lequel l'idéal s'incarne dans » un peu de mieux réalisé, particulièrement lorsque » ce progrès a lieu dans l'ordre de la science, de » l'art où de la justice (1). »

Voilà certes une religion fort simplifiée; si elle a encore un culte, il n'est nul besoin d'abbés catho-

(1) M. Lechartier ne nous a-t-il pas préparés à ce langage? Voir les lignes qu'il a empruntées à l'auteur de : *Quand viendra le parfait!* Cet auteur me semble bien avoir marqué les étapes ou quelques unes des étapes qu'a dû parcourir M. Hébert. Qu'ils sont à plaindre les infortunés qui mettent le pied sur ces pentes glissantes! C'est ce qui ressort tristement du livre si documenté et si instructif : *Nouveau Catholicisme* et *Nouveau Clergé*, par M. l'abbé Maignen.

liques ni même de ministres protestants, pour en pratiquer « les formes cérémonielles. » Le *divin*, l'*idéal* peut se passer de ces superstitions et le titre d'abbé et même de pasteur n'a plus la moindre raison d'être.

Sans doute les catholiques, qui ont adopté la théorie Kantienne, prétendent bien ne point aboutir aux conclusions de MM. Hébert et Sabatier. Leur dessein est radicalement contraire ; ils veulent, personne n'a le droit d'en douter, affermir notre foi et, plus encore, la rendre accessible aux esprits de ce siècle. Si nous ne regardions qu'aux intentions, nous serions parfaitement rassurés ; mais les intentions importent fort peu dans les questions doctrinales. Ce qui en détermine le mouvement et l'évolution, c'est la force interne et logique qui se dégage de leurs principes et les pousse vers les plus extrêmes conséquences.

MM. Blondel, Laberthonnière, Martin, Firmin et leurs nombreux partisans refusent de lire le nom de Dieu dans cet univers. Les perfections du grand Être n'y reluisent point à leurs yeux, et voilà pourquoi ils n'en sauraient tirer une preuve vraiment démonstrative de l'existence du Créateur. La sensation et l'idée ne nous mettent point en sûr rapport avec les choses extérieures, répète à satiété le P. Laberthonnière qui semble reproduire, avec exactitude, le paragraphe *de l'Esquisse*, intitulé : *Théories périmées de la connaissance* (p. 355). M. Blondel va beaucoup plus loin que Sabatier qui n'aurait jamais

consenti à traiter d'idole l'idée de la nature et l'idée de ses lois fixes et générales, car il s'est efforcé de corriger Kant, concernant la certitude de la connaissance scientifique (1). Le miracle, les faits évangéliques, le fait même de la révélation, sont ainsi ébranlés ou plutôt ruinés par ce Néo-Kantisme qui se pose en apologiste. Si le monde physique, matériel, où nous vivons, échappe à nos prises intellectuelles, jusqu'à ne pouvoir témoigner de l'existence de Dieu, par l'ordre et l'harmonie qui résultent des lois qui le gouvernent, comment nous serait-il donné de saisir les providentielles dérogations à ces mêmes lois, que nous appelons des miracles. Le scepticisme, qui s'était glissé à la racine de la théodicée rationnelle, se retrouve ainsi à la base de la théologie positive.

Sur quoi donc s'appuiera-t-on pour ne pas glisser dans le subjectivisme le plus complet, puisque l'on a déclaré *inconnaissable*, la *réalité objective* des principes fondamentaux de l'ordre rationnel et révélé ? Je crains bien que le dogmatisme moral, la philosophie de la volonté et la théorie de l'immanence, ne soient ici totalement impuissants. C'est avec tout cela que s'est constitué, en Allemagne, le protestantisme libéral si profondément analysé par M. Goyau. Il s'est introduit en France, dans la mesure où la philosophie Kantienne y a été acceptée. *L'Esquisse d'une Philosophie* en est l'expression la plus com-

(1) Voir la page 377 *de l'Esquisse*, l'une des plus curieuses de l'ouvrage.

plète, et je ne me suis point trompé en l'appelant, il y a quelques années déjà, le catéchisme de l'incrédulité au vingtième siècle. Qu'on me montre, dans le Néo-Kantisme prétendu catholique, un point de résistance un peu ferme contre ces doctrines de mort ? Oh ! je le sais, on en *appelle* à l'action, la chose la plus objective, dans laquelle s'exprime, dit-on, l'homme tout entier dont la raison raisonnante n'est qu'une partie, la plus défaillante peut-être. C'est sur cette espèce de définition donnée par les Néo-Kantiens, que je m'appuie pour les combattre. L'action exprime tout l'homme, dites-vous. C'est vrai et voilà pourquoi votre action à vous exprimera toutes les défaillances, toutes les faiblesses de votre propre raison. Vous dites celle-ci, incapable de vous montrer le vrai avec certitude et, par conséquent, incapable de vous guider dans sa recherche ; et vous prétendez arriver à le saisir ? Vous ne parvenez pas à savoir au juste s'il y a un Dieu et s'il s'est révélé au monde ; et vous vous posez en apologistes de la religion qu'il est venu établir au milieu du monde. Votre bonne volonté y suffira, dites-vous, et votre action fera le reste. Les protestants les plus avancés tiennent le même langage.

Je lisais récemment, dans l'un de leurs organes parisiens, ces paroles que l'on dirait empruntées à nos Néo-Kantiens :

« Les foules sont indifférentes ou violemment hostiles à nos églises en particulier, et au Christia-

nisme en général. Voilà un fait évident. Le nier équivaudrait à nier la lumière en plein soleil..., à qui la faute? Ayons le courage de le confesser : en grande partie à nous, chrétiens réformés. »

« Oui à nous; car tandis que les foules ont *le sens de l'action*, peut-être à l'excès et au point de verser parfois, sous prétexte d'action, dans une agitation factice et maladive; depuis longtemps, nous nous contentons de prêcher le salut par l'adhésion de l'intelligence à des vérités contestables et précaires, c'est-à-dire de formuler, en une sorte de langue morte, des croyances orgueilleuses et froides. »

Et quelles sont donc ces vérités contestables et précaires, ce Christianisme qui ne semble intéresser que l'intelligence ? Mais celles-là mêmes que M. Sabatier nous signalait tout à l'heure, la nature propre de Jésus-Christ, de Dieu, etc. C'est là le Christianisme glacé, fossilisé dans des formules. Les protestants libéraux ont, pour le flétrir, des expressions plus énergiques encore que celles de nos Néo-Kantiens contre l'intellectualisme de notre vieille théologie.

Que faire, demande le pasteur Trial, auteur de l'article que j'analyse. « Que faire ? Ouvrir les yeux et discerner les signes des temps. En voyant qu'au sein des foules, les uns agissent pour vivre, les autres pour jouir, pour posséder ou pour commander, et que tous se désintéressent des formules pour agir, en voyant ces foules en pleine effervescence d'action, comprenons qu'il est passé et bien passé le

temps des longs raisonnements et des rêveries à perte de vue, et qu'il est de notre devoir à nous, église de la réforme, de prêcher le salut par la foi agissante, par l'action, et de montrer au monde que l'Evangile est un foyer d'action. (1) »

N'est-il pas douloureux de voir des catholiques chercher, dans le criticisme Kantien et chez les Protestants libéraux, une philosophie de l'action ! Comme si l'Eglise n'était pas, depuis dix-neuf siècles, la grande école où l'on ne se contente pas de professer cette philosophie, mais où l'on s'applique à la pratiquer. Les saints ont été, pour la plupart, à un souverain degré des hommes d'action; et le plus humble chrétien qui prend sa foi au sérieux, trouve dans la morale du catéchisme des règles propres, non seulement à diriger, mais à provoquer l'action elle-même et à la rendre méritoire.

Pour constituer le mérite, il faut la grâce et le concours de notre liberté. De là, l'indispensable nécessité de préparer le sujet à la réception de cette grâce qui, elle-même, le prévient et tend à créer ces dispositions intimes et nécessaires : de sorte qu'il y a, entre Dieu et l'homme, action et réaction ; et c'est toujours Dieu qui garde la première et meilleure part. L'Eglise n'a point attendu les révélations de la philosophie Kantienne pour connaître ces nécessités immanentes de notre nature, elle qui ausculte depuis si longtemps le cœur humain,

(1) *Le Protestant*, journal des chrétiens libéraux, décembre 1901, p. 61.

en pénètre les faiblesses, et aussi les précieuses énergies et les merveilleuses ressources.

Quand elle a dessiné, au concile du Vatican, les grandes lignes de son Apologétique traditionnelle, le Kantisme avait été professé par quelques-uns de ses prêtres. Elle avait été témoin de leurs efforts pour concilier la philosophie de la volonté avec leur foi. Si elle a condamné cette philosophie, c'est qu'elle la savait en contradiction avec son dogme.

Est-ce à dire que la théorie de l'immanence, dépouillée de ses éléments négateurs et agressifs, pour demeurer une simple méthode d'exploration psychologique, ne puisse rendre de réels services, préparer même l'âme contemporaine, mieux connue et mieux pénétrée, à l'acceptation de la foi et de la grâce ? Ne pourrait-elle, ainsi entendue, devenir un intéressant chapitre de l'Apologétique traditionnelle? Ses propres partisans devraient, ce me semble, travailler à nous le persuader, rechercher avec soin les conditions de cette fusion, que pour ma part je crois très réalisable. Ils tranquilliseraient ainsi des catholiques qu'ils ont profondément troublés et leur apprendraient à chercher la vérité avec toute leur âme. La méthode est déjà ancienne ; Bossuet la résumait en ces quelques lignes qui seront la conclusion de ce livre :

« Jésus-Christ est la vérité : le tenir entre ses bras, c'est comprendre ses vérités, se les incorporer, se les unir, n'en laisser écouler aucune, les goûter, les repasser dans son cœur ; s'y affectionner ; en

faire sa nourriture et sa force ; ce qui en donne le goût et les fait mettre en pratique.

« C'est un défaut de songer seulement à la pratique ; il faut aller au principe de l'affection et de l'amour. »

« Ceux qui disent qu'il faut aller à la pratique (à l'action), disent vrai sans doute ; mais ceux qui pensent qu'on peut en venir à une « action, » forte, courageuse et persévérante sans l'attention de l'esprit et l'occupation du cœur, ne connaissent pas *la nature de l'esprit humain* et ne savent pas embrasser Jésus-Christ avec Siméon (1) ».

O Christ, Souverain Rédempteur, pour le salut de votre chère Eglise, attaquée avec tant de perfidie et de violence et défendue avec tant mollesse, délivrez-nous des Kantiens, et donnez-nous des saints, les vrais hommes d'action, parce qu'ils sont avant tout des hommes de bon sens, de raison saine et de foi robuste.

POST-SCRIPTUM

Une revue qui déverse assez habituellement la calomnie et l'outrage sur l'Église et le catholicisme publie, sans doute avec l'autorisation, probablement même à l'instigation de M. l'abbé Hébert, les lignes suivantes, à la date du 15 septembre 1902.

(1) *Elévations sur les mystères.* Dix-huitième semaine ; huitième élévation : « Qu'est-ce que recevoir Jésus Christ entre ses bras ? »

« Souvenirs d'Assise.
« N. D. L. R.

« Depuis quelques années il se produit dans le « monde catholique un mouvement d'un intérêt « extrême, dont on ne peut entrevoir les lointaines « conséquences : Selon les uns, il finira par réno« ver l'esprit du catholicisme français ; d'autres « disent même qu'il l'anéantira comme religion, « tout en le vivifiant comme système philoso« phique.

« Nous ne ferons pas de choix entre ces hypo« thèses. Spectateurs attentifs des choses de ce « temps, nous nous bornons à renseigner nos lec« teurs sur une évolution qui marquera peut-être « dans l'histoire des idées françaises.

« Il ne s'agit pas seulement de cet effort vers le « socialisme chrétien tenté par quelques prêtres « soucieux, comme certains de leurs grands aînés, « de ramener la religion à l'esprit de l'Évangile. « Mais, dans un effort parallèle, quelques ecclé« siastiques, habitués aux méthodes de critique « et d'analyse qui firent si notablement avancer « au dix neuvième siècle la philologie et l'his« toire, se sont mis à expliquer avec la même « rigueur les textes religieux pour les purifier d'in« terprétations souvent grossières.

« Pensant, à tort ou à raison, que le catholicisme « tout entier, en tant que religion, s'effondrerait « par ces brèches et ne serait bientôt plus qu'un

« système philosophique séduisant mais sans hiérarchie et sans pouvoir, doctrine de combat contre les puissants de ce monde au service desquels de plus en plus elle s'est mise, la haute Église s'est alarmée. Les cardinaux, se rappelant peut-être la parole de Lacordaire sur Lamennais : « J'avertis l'Église qu'une guerre se prépare et se fait déjà contre elle au nom de l'humanité », ont demandé à Rome des condamnations, se sont opposés de toutes leurs forces à ce prosélytisme.

« Ils ne l'ont point enrayé : le savant et courageux abbé Loisy est-il, à cause de son enseignement, jugé trop hardi dans ce sens par les théologiens, brutalement exclu de l'institut catholique, plus de vingt ecclésiastiques (1) ne s'empressent pas moins chaque semaine au cours qu'il professe depuis deux ans, en Sorbonne, à l'École des Hautes-Études, et cela malgré la défaveur à laquelle ils s'exposent. M. l'abbé Houtin, prêtre habitué à Saint-Sulpice, est-il renvoyé en province (afin, sans doute, que le travail dans les bibliothèques de Paris lui soit impossible) comme coupable d'avoir publié récemment : *La question biblique chez les catholiques de France*, livre de bonne foi, d'érudition et de courage, son livre n'en obtient pas moins un succès considérable.

« D'autres hommes encore, ayant dans l'Église

(1) Un chiffre sensiblement plus élevé m'a été certifié par un témoin qui avait assisté à trois leçons de M. Loisy.

« grande autorité et noble réputation, sont parmi
« les initiateurs de ce mouvement :

« Ainsi, M. le chanoine Hébert, hier encore direc-
« teur de l'École Fénelon à Paris où, vingt années
« durant, il enseigna la philosophie. On sait avec
« quel soin l'Église choisit les éducateurs de la
« jeunesse.

« M. l'abbé Hébert n'a pas craint d'affirmer son
« désir d'adapter les dogmes aux besoins moraux
« d'à-présent et de mettre d'accord sa foi et sa
« raison.

« En 1877, pressé par quelques anciens élèves
« qui lui demandaient : « Peut-on rester catho-
« lique sans rien sacrifier de sa raison et avec
« complète loyauté à l'égard des conclusions mo-
« dernes de la philosophie et de la critique, » il
« écrivit ce dialogue : *Souvenirs d'Assise*, que
« nous publions plus loin.

« Comment une copie de cet ouvrage fut-elle
« soustraite à l'un des rares amis qui en eurent
« connaissance et mise entre les mains de l'autorité
« ecclésiastique ! Toujours est-il que l'archevêque
« de Paris exigea que M. l'abbé Hébert donnât sa
« démission de directeur de l'École, puis peu à
« peu, M. Hébert se refusant à rétracter ces lignes
« qui sont le résultat de vingt-cinq années de
« réflexions, lui enleva tous les pouvoirs ecclésias-
« tiques.

« L'intérêt de ce dialogue, c'est qu'il pose tout
« haut la question que tous se posent tout bas,

« les uns, cherchant la solution dans la foi du « charbonnier, les autres dans des tours de force « exégétiques qui ne font plus illusion qu'à eux-« mêmes, les autres la tranchant comme M. Hébert « mais préférant, pour divers motifs, garder le « silence.

« Mais que la question se pose, doive être posée « et qu'elle préoccupe les esprits réfléchis, il n'y a « pas un doute. Aussi croyons-nous devoir la sou-« mettre à nos lecteurs par ce dialogue dont on « goûtera, sous le charme poétique, la ferme et gé-« néreuse pensée. »

La rédaction de la revue que M. Hébert a enrichie de sa prose, vieille de trois ans, se trompe au moins sur un point : c'est quand elle affirme que le cardinal archevêque de Paris dut contraindre le directeur de l'École Fénelon à se démettre. Cela ne se peut. Nous n'en voulons pas douter : M. Hébert, voyant qu'il ne parvenait pas à concilier le catholicisme « avec les conclusions modernes de la philosophie et de la critique » telles qu'il les entendait, comprit de lui-même qu'il ne pouvait plus demeurer l'éducateur d'enfants et de jeunes hommes que des familles catholiques lui confiaient, afin que, par son enseignement, il confirmât leurs croyances et les transformât en convictions raisonnées et réfléchies. Il est plus impossible encore qu'il consentît à garder « les pouvoirs ecclésiastiques » d'administrer des sacrements qu'il consi-

dérait comme « des prestiges magiques. » Non, un honnête homme ne se prête pas à de pareilles mascarades; il ne met pas de telles contradictions entre ses pensées intimes et ses actes extérieurs. Jusqu'à preuve du contraire, nous persisterons à le croire, c'est M. l'abbé Marcel Hébert lui-même, qui, devançant les décisions trop justifiées de l'autorité ecclésiastique, s'est librement démis de sa charge et volontairement dépouillé des pouvoirs qui y étaient conjoints.

L'article reproduit par la Revue en question, *Souvenirs d'Assise*, essaie de dissimuler sous des couleurs « voyantes » l'indigence d'idées que nous avions déjà remarquée dans celui de la *Revue de métaphysique et de morale*. Il contient exactement le même fond de négations radicales, avec un caractère blasphématoire, plus accentué, contre Dieu et surtout contre Jésus-Christ et le Christianisme. L'argument exégétique, si argument il y a, est emprunté à M. Ménégoz, professeur à la faculté de théologie protestante de Paris; tout ce qu'il y a de philosophie dans « *Souvenirs d'Assise* » vient de Sabatier, l'auteur de l'*Esquisse*. M. l'abbé Hébert imite, j'allais dire copie, jusqu'aux mots et aux formes de phrases.

Une question se pose à propos de cette triste élucubration : Comment M. Lechartier a-t-il pu en reproduire tout un morceau des plus suggestifs (1)

(1) Voir pp. 376, 377 la citation attribuée à l'auteur de : « *Quand viendra le parfait,* » à M. Hébert.

dans les *Annales de philosophie* chrétienne, lui que l'on nous avait représenté comme un croyant, adonné même aux œuvres de propagande religieuse et de conservation sociale? Il connaissait évidemment les conclusions du travail auquel il empruntait la citation dont il corroborait sa thèse; il savait qu'elles étaient purement et simplement la négation de Dieu et de sa personnalité, de Jésus-Christ, de sa divinité et de tout le Christianisme. C'est sans doute l'article de M. Hébert qui avait fourni à M. Lechartier cette idée de l'évolution des dogmes qu'il s'est donné garde d'illustrer par les mêmes exemples. S'il nous avait déclaré, comme M. Hébert, que la résurrection du Christ, au lieu d'être un fait réel, n'était que le symbole de la survivance du divin Maître dans l'esprit de ses apôtres, le symbole de la perpétuité de son souvenir, nous aurions été du premier coup fixés sur la nature de l'évolution dogmatique qu'il préconisait.

Le disciple de M. Hébert nous dosait donc la leçon du maître, et une revue catholique et même ecclésiastique se prêtait à cette distribution progressive et systématique d'un enseignement que son auteur savait aboutir aux conclusions les plus anti-chrétiennes et les plus impies. Certaines phrases de M. l'abbé Grosjean sur « les conceptions anthropomorphiques qui obscurcissent aujourd'hui encore l'idée de Dieu, sur notre tendance à le concevoir comme un homme (1) » s'éclairent d'un

(1) Voir pp. 289, 290 de ce volume.

jour sinistre, quand on les rapproche de l'élucubration de M. l'abbé Hébert. Et c'est M. l'abbé Grosjean, je l'ai déjà dit, qui s'est fait l'approbateur enthousiaste de M. Lechartier. Comment n'être pas étonné de toutes ces coïncidences ?

Avouons-le encore, la note de la revue hospitalière à M. Hébert n'est que trop exacte sur bon nombre de points. Ainsi il n'y a aucune exagération à affirmer que ce mouvement d'idées, s'il s'universalisait, « anéantirait le Catholicisme français comme religion, » mais sans, pour cela, le vivifier comme système philosophique. La haute Église, pour parler comme ces Messieurs, n'a que trop de motifs de s'alarmer. Il faudrait une voix aussi persuasive que celle de Lacordaire pour nous crier à tous : « J'avertis l'Église qu'une guerre se prépare et se fait déjà contre elle, » non pas au nom de l'humanité, mais au nom d'une philosophie sophistique, au nom d'une exégèse qui sous de faux prétextes scientifiques méconnaît la règle de Foi, au nom d'un scepticisme qui s'insinue partout.

Ou plutôt, ce que l'on veut, ce n'est point une guerre ouverte, mais des attaques sourdes et habilement dissimulées. On se dérobe aux polémiques franches et loyales, au sein desquelles les questions s'élucideraient et la vérité finirait par se dégager nette et victorieuse. On aime mieux continuer à répandre les doctrines de négation et de scepticisme par les moyens nombreux et puissants qu'on

a su se créer, grâce à une équivoque qui ne trompe plus personne.

Et des prêtres, bien intentionnés du reste, se prêtent à cette manœuvre. Mon livre leur paraîtra probablement inopportun, à cause même des tristes révélations qu'il contient. Il leur répugne d'en saisir cette grande masse du clergé français qui, par ses énergiques et instinctives réprobations, ferait reculer cette invasion de doctrines semi-protestantes. D'après eux, il faudrait dissimuler la profondeur du mal et attendre des circonstances plus heureuses qui permettraient d'y porter plus aisément remède.

C'est là une illusion profonde. Et pour la dissiper, je conjure mes lecteurs d'arrêter, une dernière fois, un regard attentif sur la synthèse de doute et de scepticisme, disons mieux, d'incrédulité, qui se déroule le long de ce volume. Je le sais, elle a ses parties diverses, inégalement répréhensibles; mais bon gré, mal gré, toutes tendent au même but. Bien plus, pour qui les étudie de près, elles se rejoignent, se soudent les unes aux autres comme les anneaux d'une même chaîne, depuis l'irresponsabilité intellectuelle de M. l'abbé Jules Martin jusqu'aux négations radicales de M. l'abbé Hébert, en passant par le dogmatisme moral du Père Laberthonnière, les dangereux paradoxes de M. Blondel, les fantaisies exégétiques de M. l'abbé Loisy et de M. l'abbé Bigot, les atténuations habiles de M. l'abbé Mano et les naïves questions de M. l'abbé Pêchegut,

sans parler des reproductions tronquées de M. Lechartier.

Les textes, placés entre guillemets, sont faciles à retrouver. Que le lecteur se donne la peine de les rapprocher, d'en examiner l'ensemble et d'en mesurer toute la portée. Il jugera en toute connaissance de cause.

Pour moi, sans préventions ni sentiments amers contre personne, j'ai obéi, en écrivant ce livre, à la seule impulsion de ma conscience. Il m'a paru que l'heure était venue de nous élever tous au-dessus des craintes humaines qui arrêteraient notre plume, de fouler aux pieds nos amours-propres d'auteurs et nos intérêts personnels, toujours bien mesquins, pour ne consulter enfin que l'honneur de la foi catholique méconnue ou trahie, pour ne servir que les intérêts de cette infortunée Église de France qui, depuis bien des siècles, n'avait jamais couru de semblables périls.

FIN

INDEX ALPHABÉTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME SECTION

Théologie et Exégèse.

CHAPITRE PREMIER

Simple probabilité du fait de la révélation.

CHAPITRE II

La corporéité du dieu de la Genèse.

CHAPITRE III

L'identité des dogmes et des vérités scientifiques.

TROISIÈME SECTION

Discussion générale : Principes et conséquences.

CHAPITRE PREMIER

Vraie et fausse conception des sciences religieuses.

CHAPITRE II

Le suprême remède.

CHAPITRE III

Où allons-nous ?

ÉMILE COLIN, IMPRIMERIE DE LAGNY (S.-ET-M.)

L'ÉGLI

OU

LE CHRISTIANISME VIVAN

Par J. FONTAINE, S. J.

Un volume in-12, 440 pages. Prix. 3 fr. 50

Rien de plus exact que le titre de ce volume où l'on voit l'Eglise aux prises avec toutes les difficultés actuelles : Le *péril protestant*, le *naturalisme laïcisateur*, avec ses lois *scolaires* et sa loi sur le *divorce*, et enfin les ombrageuses susceptibilités des pouvoirs publics, tracassiers et oppresseurs.

C'est dire que les problèmes les plus angoissants de l'heure présente sont étudiés à fond, car l'auteur, qui n'a pas coutume de se payer de mots et de phrases, en cherche la solution dans une connaissance approfondie de l'Eglise elle-même. Voici du reste la Table des Matières, qui fait assez connaître la nature et la portée de l'ouvrage :

PREMIÈRE PARTIE : *L'Église : Notions préliminaires.*

1° Idée générale de l'Eglise ; 2° son organisation par Jésus-Christ ; 3° son principe vital ; 4° ses fonctions vitales ; 5° ses destinées terrestres.

DEUXIÈME PARTIE : *L'Église ; son organisme doctrinal*

1° L'Eglise organe récepteur... 2° organe conservateur... 3° organe propagateur... 4° organe fécondant... 5° organe infaillible *de la doctrine catholique.*

TROISIÈME PARTIE : *L'Église ; son organisme sacramentel*

1° L'Eglise génératrice... 2° L'Eglise éducatrice *de la vie surnaturelle.* 3° L'Eglise créatrice de la perfection surnaturelle. 4° L'Eglise restauratrice. 5° L'Eglise nourricière *de la vie surnaturelle.* 6° L'Eglise victorieuse de la mort. 7° L'Eglise réformatrice de la famille par le mariage indissoluble. 8° L'Eglise héritière du sacerdoce de Jésus-Christ. 9° L'organisme sacramentel et le sacrifice de Jésus-Christ.

QUATRIÈME PARTIE :

L'Église : son organisme gouvernemental

1° L'autonomie... 2° les pouvoirs constitutionnels... 3° la politique extérieure... 4° les signes caractéristiques... 5° la sainteté *de l'Eglise.*

EMILE COLIN — IMPRIMERIE DE LAGNY